

فَيْضُ الْمُرَامِ فِي شَرْحِ تَهْدِيَةِ الْإِكْلَامِ

لِفَخْرِ الدِّينِ وَالْمِلَّةِ

السَّيِّحِ عَبْدِ الْقَادِرِ السَّنْدِجِي الْكُرْدِسَانِي

مَعَ حَاشِيَةِ الْحَاكِمَاتِ

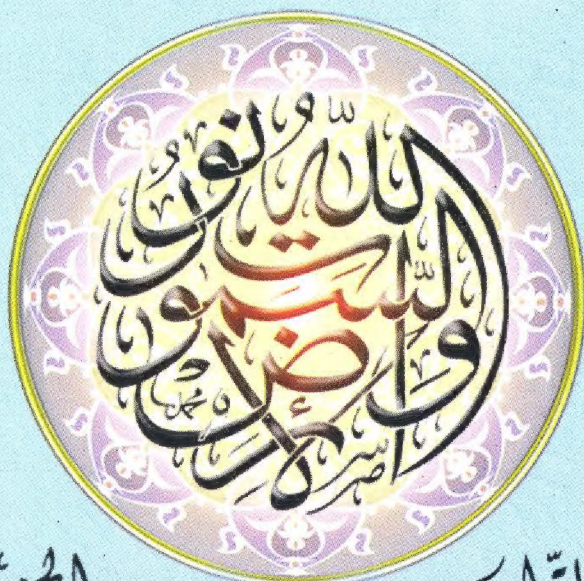
لِلسَّيِّحِ مُحَمَّدٍ وَاسِمِ الْكُرْدِسَانِي

وَمَوَاضِي تَفْرِيقَةِ بَعْضِ الْأَفَاضِلِ

لِلْمُحَقِّقِ السَّيِّدِ الشَّرِيفِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْجُرْجَانِي

السَّنَةُ ٨١٢ هـ

وَلِيهِ حَاسِنِي السَّيِّدِ الْكُتُبِيِّ وَالْجَلْبَانِي



الناشر

الجزيرة للنشر والتوزيع

٩ درب الأتراك خلف الجامع الأزهر الشريف - ت: ٨٤٧-٢٥١٢

الناشر

المكتبة الأزهريّة للتراث

٩ درب الأتراك خلف الجامع الأزهر الشريف



تفسير المرام في شرح تهذيب الكلام

تفريب المرام في شرح تهذيب الكلام

الشيخ عبد القادر السبكي الكرمستاني
ت ١٢٠٤ هـ

مع حاشية المحقق

الشيخ محمد وسيم الكرمستاني

مَنْ تَهَذَّبَ الْكَلَامَ لَسَعَدَ النَّفَارُ فِي



رقم الإيداع : ٧٥٥٢ / ٢٠٠٩

الترقيم الدولي : 9 - 204 - 315 - 977

تَهْنِئَاتٌ لِلْمُرَامِدِ
فِي شَرْحِ تَهْذِيبِ الْكَلَامِ

لِفَخْرِ الدِّينِ وَالْمِلَّةِ
السَّيِّحِ عَبْدِ الْقَادِرِ السَّنْدِجِيِّ الْكُرْدِسَانِيِّ
مَعَ حَاشِيَةِ الْحَاكِمَاتِ
لِلْسَّيِّحِ مُحَمَّدٍ وَاسِمِ الْكُرْدِسَانِيِّ
وَمَوَاضِي تَفَرُّقَةٍ لِبَعْضِ الْأَفَاضِلِ
لِلْمُحَقِّقِ السَّيِّدِ السَّرِيفِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْجُرْجَانِيِّ
السَّرْفِيِّ ٨١٢ هـ



وَلِيهِ حَاشِيَةُ السَّيِّدِ الْكُرْدِيِّ وَالْحَاجِّي

الجزء الأول

الناشر

المكتبة الأزهرية للتراث

٩ درب الأتراك - خلف الجامع الأزهر

٢٥١٢٠٨٤٧ ☎



هذه ترجمة شارح هذا الكتاب ومحشيه رحمهما الله بقلم
حضرة الشاب النقيب الشيخ فرج الله زكي الكردي
المرواني من طلبة العلم بالازهر الشريف
بمصر القاهرة وفقه الله تعالى وتشر
العلوم والمعارف





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله الذي تقّس عن الحدوث * والصلاة والسلام على خير خلقه
 محمد المبعوث * وعلى آله وأصحابه البون (وبعد) فيقول العبد
 المحتاج إلى ربه الكريم * فوج الله زكي الكردي ستاني المرواني بن
 كدخد عبد الرحيم * لما كنت ملازما لتحصيل العلوم في الازهر الشريف
 بمصر القاهرة * وجدت رغبة المصلين لعلمى الحكمة والكلام وافرة * ولم
 يوجد عندهم كتاب جامع للحكمة الطبيعية * والامور العامة * المتداولتين
 بين علماء الاسلام * وفلاسفتهم الاعلام * شامل للاهيات وبرهان
 وجود الخالق وتوحيده وأوصافه ومسائل السميات التي يلزم معرفتها
 كل من يستدل بالادلة والبرهان * ويستخلص به من الشبهات في العقائد
 والايمان * الا كتب مفصلة لا يتسع الزمان لمطالعتها فضلا عن تحصيلها
 وتدريبها كيف لا وقد قل محصلو هذين العلمين الشريفين

لهذا السبب في أكثر بلاد الاسلام * فاندرسا بـرور الايام * الى
سنة ١٢١٥ هجرية فأنعم الله على العباد * خصوصا بلاد الاكراد *
بوجود العالمين الفاضلين التحريرين * أعني بهما الشيخ محمد قسيم *
والشيخ محمد سعيد نجلا العلامة الشيخ أحمد التختي المردوني رحمهم الله فشر
الشيخ محمد سعيد عن ساق الجسد لتدريس العلوم العالية بـدرسته « دار
الاحسان » التي بناها له والى كردستان المرحوم « أمان الله خان » ببلدة
(سنندج) وهي مركز الولاية * فصارت للطلبة مرجع الهداية *
« وهذه البلدة واقعة بين بلدتي سليمانيه وحمذان في عرض ٣٦ شمال
٤٣ طول شرقي » وأما بناء المدرسة والجامع فن أبداع الابنية وأحسن
مدارس العالم كما يشهد به العيان وكتب التواريخ الجديدة وبعد مدة وجيزة
أجاز منه العلماء الاعلام * بتدريس العلوم سيما الحكمة والكلام *
ومنهم أنجاله الاربعة الذين صاروا لبيت العلم جدراناً * ولمدينة الفضائل
أبواباً وبنينا * وهم الشيخ عبد القادر المهاجر والشيخ محمد وسيم المكني
بأبي الجلال والشيخ محمد جسيم الملقب أولاً بصدر العلماء وثانياً بحجة الاسلام
والشيخ محمد نسيم * أسكنهم الله جنات النعيم * وتفرد كل منهم في العلوم
والفنون * وشرحوا معضلات المتون * وألفوا كتباً عديدة * وصنفوا
مسائل ورسائل جديدة

إذا طاب أصل في عروق مشاجه * فأغصانه من طيبه ستطيب
وبعد وفاة والدهم الماجد جلس مكانه ابنه الماهر * الشيخ عبد القادر *
وشيد ببيان التدريس وشرح تهذيب الكلام وسماه تقريب المرام
وقد جاد صوب العلم روضة أصله * فطاب له بالعالم فرع ومحمد
حق له دعوى اجتهاد لانه * هو البحر علماً زاخر اللج مزبد

وهذا الشرح من حسن مزجه وترتيبه لا يكاد أن يوثق بمثله أو قريبه وقد
 اشتهر في حياة مؤلفه بالعراق * وصار مقامه أسمى من السبع الطباق * ورغب
 العلماء الى قراءته وتدريسه وتذكره بتجيدته وتقديسه وهو كما ترى
 يقرب الاقصى بلنظ موجز * ويسط البذل بوعده منجز
 وزادت فيه الرغبة يوما فبوما حيث كان المحصلون يذهبون لاستنساخه من أقصى
 الامصار * ويكتبونه على صفحات الازهار * وعلقوا عليه حواشي
 مختلفة من جميع الديار * منها حاشية العلامة ملا أحمد النودشي والعلامة ملا
 علي الترجاني وحاشية ملا عبد الرحمن الپنجوني والشيخ محمد البرزنجي والسيد
 حسن الجوري وغيرهم من مشاهير العلماء الاكراد الى ان كثر الفسق
 والفتن فصارا سببا لجلاء الشارح العلامة عن الوطن فهاجر الى الله
 ورسوله في سنة ١٢٧٢ فلما وصل قصبة سليمانبة تشرف بقدمه أهلها
 فعرضوا ذلك مع نسخة من هذا الشرح على سلطان سلاطين الزمان وخليفة
 رسول الرحمن * السلطان الغازي عبد المجيد خان * أسكنه الله في أعلى الجنان *
 فأذن عليه بشهيرة كافية مع مزيد الاحسان وكتب أمير المؤمنين كتابا
 بأنامله الشريفة ماله « بعد السلام عليكم قد ظهر فضلكم من أثركم ونحن
 تفاءلنا بيوم قدومكم المصادف ليوم دخول عساكرنا المنصورية بلدة
 سواس قبول فهاخصنا لكم شهيرة تكفي معيشتكم فان لم تكف فاكتبوا
 لنا بعد فراغنا من غوائل الحرب ولا تنسونا من الدعاء والسلام » وهاجر معه
 أخوه الأصغر وأنجاله الاربعة وأحفاده فبقوا هنالك مدة أربعين سنة
 وكلهم مشغولون بتدريس العلوم في بيوتهم سيما الحكمة والكلام
 وكانوا يبذلون أموالهم على المحصلين لتعميم العلم بين الانام فاشتهر هذا
 الشرح بحيث لم يسبق لاحد من المتقدمين من أصحاب التصانيف هذه

الشهرة في حياته وقد سأل من الشارح حضرة العلامة الكامل جامع مجموعة
 النضائل قطب دائرة الولاية ومركز حلقة الارشاد والهداية المرحوم المغفور
 له السيد الشيخ كلاً أحمداً بزرنجي قدس سره عن سبب هذا الاشتهار فأجاب رجه
 الله بآتي ما شرحت هذا الكتاب الا خالص الوجهة الله الكريم ناوياً تسهيل تحصيله
 بسرعة التفهيم ولم يخطر ببال الاشتهار فهذه اسباب الانتشار في الامصار فان لي
 تصانيف عديدة أحسن من هذا الشرح ولم يشتر أحد لها كهذا لتأثير نفسي الامارة
 فيها وفي سنة ١٣٠٤ أربع وثلاثمائة وألف توفي رحمه الله ثلاث وتسعين من
 عمره وضرريحه في مقبرة مخصوصة تسمى باسمه «مقبرة الشيخ عبد القادر» في
 السليمانية فكان رحمه الله من ذوي التقى والديانة كثير التهجيد والصلاة في الاوقات
 مع رقة قلب وغزارة دمع وكان العلماء يتبركون به ويرغبون في دعائه وكان متوسط
 القامة ضعيف البنية جميل الاخلاق حسن الالفاء على وجهه أثر السجود ونور
 الاسلام فبعد وفاته تشتت شمل اولاده وأحفاده فمنهم من رجع الى موطنهم الاصلية
 ومنهم من سافر الى دار السعادة العلية ودخل في سلك المأمورية وقد أجاد من قال
 أفيت عمرًا في تقى وعبادة * وافادة للعالم أو تصنيف
 وسجحت في بحر العلوم مكابدا * أمواجه والناس دون سيوف
 واقـد نزلت على كريم غافر * بالنارالين كما علمت رؤف
 «رجع» وبعد هجرة الشارح تولى أخوه العلامة الشيخ محمد وسيم وتسلم وظيفة
 التدريس والتعليم وجدد أساس التدريس بدار الاحسان وعلق حاشية مدونة
 على الشرح في برهة من الزمان كتعليق الدر على الحور أو الجواهر على الصدور
 ولم يزل حفظه الله مع حضرة العلامة الشيخ محمد جسيم والعلامة الشيخ محمد نسيم
 حفظهم الله مشغولين بتدريس العلوم واحياها بالمدرسة المذكورة الى أن رجد
 بعض الناس المتزينين بزي العلماء جامعين للبيضاء والدمع فراء وكانت لدارس أوقاف



كافية ومخصصات وافية فطمعوا فيها فبذلوا أموالهم ونالوا آمالهم فانزوى صدر
العلماء مع تابعيه وتركوا التدريس فاندرس العلم والعلماء والفلسفة والحكمة
ولم يزل كذلك الى أن أنشدهم الدهر بلسان البيان

لكل شئ اذا ماتم نقصان * فلا يغز بطبيب العيش انسان
أتى على الكل أمر لا مرد له * حتى قضوا فكان القوم ما كانوا
حيث المدارس قد صارت مجالس ما * فيمن الامراض وير وصبيان
حتى العوام يد تبيكي وهي جامدة * حتى المنابر تزل وهي عيدان
يا غافلا وله في الدهر موعظة * ان كنت في سنة فالدهر يقظان

ولما لم يكن الكتابان المذكوران مطبوعين لعدم الوسائط اجتمعت في
استحقاقهما فوجدت نسخة صحيحة من الشرح عند أحد أحفاد الشارح
وهو العالم الفاضل والتحرير الكامل ذو الفضيلة مود أفندي رئيس
محكمة التجارة بولاية طرابلس الغرب قد كتبها بخط يده وقرأها على
اشارح وعلق منه حواشي متفرقة عليها وكذلك الحاشية وجدناها عند
حضرتة فبادرنا بطبعهما نفعا للطلاب وارشاد الذوى الالباب

ومن أفاضل تلك الطائفة الامام الهمام مولانا محمد رضا حجة الاسلام الآن
بولاية السندج وحضرته نجل العلامة المحشى حفظه الله وهو من يرجع
اليه في كل المسائل ومنه يقتبس فضائل الاواخر والاوائل ومن تأليفهم
رسالة العلم للشارح المرحوم وكتاب كشف الغطاء وحاشية الميبنى
لامامة الشيخ محمد جسيم وكتاب «عروسان الفوائد» وتتم به للاعلامه

الرئيس المذكور حفظه الله تعالى وقد وجدنا قصيدة بليغة من نظم
حضرة الشيخ عبد القادر الحسيني الطرابلسي يمدح بها حضرة الرئيس
الفاضل حفيد الشارح فأحيينا أن ندرجها خاتمة لهذا المقال وهي

أشرق في الدجى فلق الصباح * أم ابتهجت كواكب الضواحي
أم البحر الهمام قد استنارت * بموكب أنسه كل النواحي
فأبدر بهالته تبدي * كرونقه ولا روض الافاحي
يحق له البشائر والتماني * بأخلاق وأوصاف رجاح
عنيت به من انقادت اليه * بجميع المكرمات بلا جهاح
أنا العلواء مسعودا ومن قد * حوى غرر الفضائل والنجاح
طرابلس تجارتها ترجت * به سعاد يدوم بلا براح
فيا نعم الرئيس ونعم أصل * غما من بحاجة صباح
فسعود سعاد ثم يبدو * أريج العود منه في امتداح
فلمست ترى ولا تلقى شيئا * تنزه في العلى عن قول لاح
تصير في العلوم على ثقات * و يرويه باقوال صحاح
له وصف اذا ما عذ يخلو * كشرب الراح من أبدى الملاح
فصفه بما تشاء من المعالي * بلا حرج عليك ولا جناح
وقد جمع المحامد وهي شتى * بأنعال وأخلاق سماح
نعاشره وتلقى منه بشرا * وحسن مرواة في بسط راح

ويعلم ماتريد بلا سؤال * كأن ذكائه في ذلك واحي
 ألا بأيها التحرير اني * وحق علاك ذوق وصرح
 أدامكم المهين في سرور * وانس وابتهاج مع فلاح
 مدى الايام ما قد قال شاد * أشير في الدجى فلق الصباح

تحرير في أواسط شعبان

سنة ١٣١٨

الفقير اليه

فرج الله زكي الكردستاني

المريواني الازهرى

(الجزء الاول)

* (من) *

تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام لأفضل المتأخرين وقدوة
المحققين فخر الملة والدين مرجع أفاضل علماء الأكراد في زمانه الشيخ
عبد القادر السندجي الكرديستاني

مع حاشية المحاكمات لآخيه المحقق الرباني مولانا الشيخ
محمد وسيم الكرديستاني وحواش متفرقة لبعض الأفاضل

كل من أراد هذا الكتاب وشرح تحرير الأصول لابن الهمام مع شرح
الاسنوي على منهاج الأصول للبيضاوي وشرح كشف الأسرار للنسفي
مع نور الأنوار وقرارات كها على المنار وشرح المسيرة للكمال بن
الهمام وكتاب سيبويه مع شواهد العلم وشرح التلخيص وهي عروس
الأفراح لابن السبكي ومواهب الفتح لابن يعقوب والإيضاح للمصنف
وحاشية السوق على شرح السعد كها على التلخيص بحيث لو طالعت
سطرا من متن التلخيص ترى في حقيقته هذه المواد كها مة فصوله بمجداول
(وكل ما ذكر طبع بالمطبعة الأميرية) فليخبر بشأنها حضرة الشيخ
فريح الله زكي الكرديستاني المريواني بالأزهر الشريف بمصر القاهرة

طبعت بمعرفة حضرة ذي الهمة العالية الشيخ فريح الله زكي الكرديستاني
المريواني وكيل الشركة الخيرية لنشر الكتب العالية الإسلامية
بالمطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر المحمية سنة ١٣١٨

حقوق الطبع محفوظة للعلامة المحشي وحضرات المجال الشارح

* (بالنسب الأدبي) *





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نحمد من هدانا الى طريق الاسلام * حمدا يوافي نعمه * ونشكر الذي
وقفنا على تهذيب الكلام * وتقريب المرام * شكرا يكافئ منيذه *
ونصلي صلاة دائمة ما دامت آثار العقائد الاسلامية باقية على صفحات الايام *
على سيدنا ونبينا محمد الذي بعثه الى كافة الانام واصطفاه لقمع الضلالة ورفع لواء
الهدى * ووعده مقام الشفاعة يوم الجزا * وعلى آله البررة الاتقياء *

لما كان هذا الكتاب مشتملا على أهم المطالب الدينية وأعظم المقاصد الدينية
بدأه رحمه الله بالبسملة اقتداء بقوله عليه السلام (كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه الخ)
واشارة الى أن مثل هذا الأمر لا يتم الا بالاستعانة به تعالى وحده وهذه البسملة
للإخراج وبسملة المصنف هكذا (بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين في التتميم)
وحذفها استغناء عنها وانما صدر المصنف رحمه الله القسم الاول بالحمدلة وهذا بالبسملة
إعلاء الى أهمية هذا وأن ذلك كالاتى لا ثبات مطالبه الفقير اليه فرج الله زكي
الكرستاني المرواني الأزهرى

(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لله الذي هدانا لدين الاسلام ووقفنا على تحرير المقاصد الدينية وتهذيب
الكلام والصلاة والسلام على سيدنا ومقتدانا محمد خير الانام وآله وصحبه

وأصحابه الكرام الاصفياء ﴿ وبعد ﴾ فيقول العبد الفقير الى الطاف ربه
 الغنى * عبد القادر ابن الشيخ محمد السعيد التختي * لما كان قسم التهذيب من
 الكلام * الذي صنفه قدوة الانام * العلامة الثاني * السعد التفتازاني *
 قدس سره * مع رشاقته ووجازته * مشتملا على عرائس أبحار لم يطمئن
 لمن قبله ولا جان ونفائس أسرار لم ينكشف القناع عن جلال حقائقها الى
 الآن * واني كنت مشتغلا به في برهة من الزمان * وموقعه نظري أنا
 بعد آن * الى أن أشار الى من لا يسعني مخالفته * ولا يمكنني الاموافقة *
 أن أشرحه شرحا وافيا بآثار مكنونات أسرار * وكافيا في هدى من يستضيء
 بأضواء أنواره * فشمرت عن ساق الجدم بادرا الى مقتضى اشارته ساعيا في تبين

البررة الكرام وصحبه وخلفائه الراشدين النظام * (وبعد) * فيقول من الى
 الله يبتل ويلجى محمد الوسم ابن المرحوم الشيخ محمد سعيد الفاضل التختي السندجي
 ان قسم الكلام من كتاب التهذيب الذي صنفه العلامة الثاني المحقق التفتازاني لما
 كان واقفا على أحسن نظم وأبدع ترتيب بحيث يكاد أن يتنوع الاثنيان بمثله كالا يحق
 على أهله كان المحصلون المترددون الى والدنا الماجد راقبين في تحصيله عنده ومنهم
 الأخ الاكبر الماهر الشيخ مبتد القادر وكان في أثناء تحصيله راجع شرح
 المقاصد وبأخذ منه معاني دقيقة يكتبها حواشي على هذا المتن المنين بلفظ موجز مبين
 وبعد اتمام تحصيله جعلها شرحا له وهو كما ترى شرح بديع يشهد بحسنه اشتهاره
 في أكثر الامصار وتداوله على أيدي أولى الابصار وبعد ما توفي الوالد الماجد حشره
 الله في زمرة العلماء الراسخين وجلس الاخ مكانه يشيد قواعد التدريس وبقائه راجع

معانيه وتوضيح عبارته * مبطا بانامل الافكار اللثام عن وجوه خرائده * وكاشفا
 بينان البيان الاصداف عن فرائد فوائده * بخاء بمحمد الله ذلك كذلك شرحا
 شارحا لكتوز خبيات فرائده * لاثحابه عن القناع وجوه مخدرات فوائده *
 خاليا عن شوائب الخلل والنقصان * عاليا عن أن يتطرق اليه قلم النسخ
 والبطلان * لئن أنكره الجهله فسوف يذعن به الكمل * وان رده المنصفون *
 فسيقبله المنصفون * وان كنت في ريب من المذكور * فاقطر ثم ارجع البصر
 هل ترى من فطور * كل ذلك بين نقيية أبي وأستاذي

لا زال كاسمه سعيدا أبدا * بجاء سيد البرايا أحدا

الشرح مرة ثانية فوقه له في بعض عباراته جرح وتعديل ولبعض مواضعه تبديل
 وتسهيل واني طالما كنت شائقا الى أن أكتب على الشرح حواشي تبين مواضعه
 المشككة وتحل مسائله المفضلة لكن كلما عطف اليه العنان عاقتني حادثة من حوادث
 الزمان فلم تزل الحوادث تتزايد والدهريكايد الى أن غرقت أمواج الحزن والقتن
 بحيث صارت سديا بخلاء الاخ الاستاذ من الوطن فهاجر الى الله ورسوله راجيا
 قبول مسؤله ولما بلغ قصبة سليمانية استبشر بقدومه أهلها وجباها وسهلها
 فأخبروا بذلك سلطان سلاطين الاسلام فأدرك عليه شهرية تكافى أمره مع مزيد
 البر والانعام أدام الله شوكته الى قيام الساعة وساعة القيام ثم اني بقيت
 منفردا من الاحبة والاخوان مضطرب البال بالبلبال والاحزان مشتكا شكاية
 المطروح في الطريق * منتننا حنين المفترق من الرفيق متغنا في شأنه وشاني
 بطالما كنا كمنصني بان * لكن نما وزدت في النقصان

ولما وافقت بعون الله للاتمام * سميت به (تقريب المرام * في شرح تهذيب
الكلام * أسأل الله أن ينفع به كل ذي غي * بحرمته سيدنا ومقتدانا
محمد الهاشمي القرشي * صلى الله عليه وسلم وعلى آله كل غدا وعشي *

ولم أزل أترجم بهذا المقال الى أن أشتدني الدهر بلسان الحال فقال بعد ما تقرءوا وخرجوا
« هذا جزء امرئ أقرانه درجوا » ثم وهكذا بقى التعليق في حيز التسوية والتعريب
الى أن أشتدني الى الولاية منبع الفهم والدراية الزكي المروج للعلماء الامم
المشتاق الى صحبة الاذكياء أدامه الله وأحسن حاله وأحسن من حاله ما له بالجلوس
للتدريس والافادة حسبا كان منا قانونا وعادة واشتغل اذ ذاك أجل ابني اللذين هما
قرنا عيني وفقهما الله على العلم والعمل حسبا يحب ويرضى بتحصيل الشرح فأعادني
بالترغيب والتشويق على ما كنت عليه من ارادة كتابة ذلك التعليق لكن كنت مترددا
فتارة يخرج في صدرى ان أعاق الحوائش من غير مراجعة كتب معتمدا في ذلك على مجرد
ما يسمع به نظري القاصر وذمى القاصر كما هو عادتي في أكثر ما وقع مني من التدوين
وتارة يخطر ببالى أن أراجع الكتب في ذلك تمسديلا وجرحا وأتسكلم فيها حرفا حرفا
ولما رأيت أن الاول يفضي الى الخروج من سبيل الجمهور والثاني الى الاطالة وانقباض
الصدور اخترت في ذلك أن أقصر على المحاكاة بين هذا الشرح وشرح المقاصد فانه
كما أشرنا اليه أصله ومنه استخراج وفصله فشرعت فيما أردت أرجع هذا تارة وذلك
أخرى وتارة أرى أن رأيا ثالثا أليق وأحرى كيف ولقد أجاد في المقال من قال فهم
رجال ونعم رجال فبما بحمد الله وحسن توفيقه تعليقا يليق أن تعلقه الحور على التحرر
ودرة بنبهة خلت منها البحور ودقيقة كريمة خفيت عن الصدور بعد الصدود
ثم الى الله نصير الامور ووقع الفراغ سنة ألف ومائتين وثلاثة وسبعين من الهجرة
النبوية على صاحبها أزكى التحية



(هذا) أى ما سبقتلى عليك (قسم الكلام من) الكتاب المسمى بـ (التهذيب وعلى الستة
 وقع التبويب) لان ما يذكرفيه إما أن يجب تقديمه فى علم الكلام وهو الباب الاول
 فى المقدمة أولا وحينئذ إما أن يبحث فيه عما لا يختص بواحد من الاقسام

(قوله أى ما سبقتلى عليك) يشير الى أن « هذا » عبارة عن الالفاظ من حيث دلالتها على
 المعانى اه فرج الله زكى (قوله المسمى بالتهذيب) أى فى عرف المحصلين اه منه
 (قوله المسمى بالتهذيب) يشير رحمه الله الى أن التهذيب علم للقسمين وان المصنف
 رحمه الله أراد كذلك كما هو المتبادر من سابق عبارته ولاحقها ولذا كان عرف المحصلين
 على ذلك وبهذا يتدفع ما فى المحشى رحمه الله اه فرج الله زكى الكردستانى

قال (هذا قسم الكلام من التهذيب) أقول لما ذكر من الديباجة أن هذا غاية تهذيب
 الكلام فى تحرير المنطق والكلام علم أن كتابه قسمان قسم فى تحرير المنطق وقسم فى
 تحرير الكلام ثم لما قل الاول فى المنطق كان الاوفق هنا أن يقول الثانى فى الكلام
 الا أنه لما صرح بأولية ما فى المنطق استغنى عن التصريح بثانوية ما فى الكلام فعدل
 الى هذا تفننا ويكون الحاصل أن هذا هو القسم الآخر من الكلام المذهب السكّان
 فى تحرير علم الكلام فالظاهر أن اضافة القسم الى الكلام اضافة الدال الى المدلول اذا
 تقرر هذا علم أن تسمية الكتاب بالتهذيب ليست مستفادة من سابق كلامه
 ولا لاحقه وان اشتهرت بين المحصلين فقول الشارح « مد ظله » من الكتاب المسمى
 الخ يفيد بظاهره أن المصنف رحمه الله أراد بالتهذيب الاسم وليس بظاهره (قوله
 لان ما يذكرفيه الخ) أى فى قسم الكلام الذى هو طرف من الكتاب ثم لا يخفى أن
 المراد مما يذكر إما الامور المفردة من الحد والموضوع والغاية والعلم والنظر والامور
 العامة والخاصة ونحوها فلا يصح قوله الا ترى اما أن يبحث فيه عما الخ وهو ظاهر
 فالواجب حينئذ أن يقول اما أن لا يختص الخ أو يختص الخ وإما المباحث المستعملة
 على تلك الامور كإيدل عليه قوله إما أن يبحث فيه الخ ويؤيده قوله فيما بعد كباحث
 العلم والنظر الخ فلا يلائمه قوله اما أن يجب تقديمه الخ فان المتبادر منه فى عرفهم
 هو ما يتوقف عليه الشروع فى مسائل العلم من معرفة الحد والموضوع ونحوهما

الثلاثة للوجود وهو الباب الثاني في الامور العامة أو ما يختص بالمكن الذي لا يقوم
بنفسه بل بغيره وهو الباب الثالث في الاعراض أو بالمكن الذي يقوم بنفسه وهو
الباب الرابع في الجواهر واما بالواجب تعالى فاما باعتبار ارساله للرسول وبعثه
للائبياء وهو الباب السادس في السمعيات أو باعتباره وهو الباب الخامس في
الالهيات

(الباب الاول في المقدمة)

منها ماراً وتقديعه في كل علم كعرفة حده وموضوعه وغايته ومنها ما صدروا به علم

لا المباحث المستعملة على ذلك كما يؤيد صنيعة فيما بعد وعلى كل تقدير فالمراد بما
يذكر إما المعاني كإيلائه قوله إما أن يجب وقوله إما أن يبحث فيه فلا يصح قوله وهو
الباب الاول في المقدمة الخ ضرورة أن الظاهر من الابواب هي الالتقاط أو النقوش فكان
ينبغي أن يقول وهو المقدمة المقنونة لها الباب الاول وهكذا أو الالتقاط والنقوش كما
يلائمه ضبط طرف الكتاب فلا يلائمه نسبة وجوب التقديم والبحث اليه وبالجملة
لا يخلو من اضطراب كما يظهر لمن لاحظ وجه الضبط المذكور في شرح المقاصد ثم
تقييد الابواب بالاولية والثانوية ونحوهما مستدرك بالنظر الى ما هو المقصود هنا
أصنى وجه الحصر في الابواب الستة فقط لكن الامر في ذلك سهل ر قوله منها ماراً أو
تقديعه في كل علم الخ) اما أن يراد به ذكره في أوائل كتب العلم كما يفيد ظاهر
المبارة وظهور كون المقدمة هنا مقدمة الكتاب وقوله الآتي وبدأ عما رأوا تقديعه الخ
كان الاولى حذف المعرفة وان ذكرها المصنف أيضاً في شرح المقاصد واما أن يراد به
كونه مما يتوقف الشروع في مسائل العلم على تصوره أو التصديق به كما يؤيد لفظ
المعرفة فمع كونه بعيداً من العبارة جداً لا يصح قوله الآتي لذلك ولكونه مقدمة
الشروع فتأمل ثم ههنا بحث وهو أن المنطق أيضاً مصدر بمباحث العلم والنظر فلا يتم

الكلام خاصة كباحث العلم والنظر والدليل لان تحصيل العقائد بطريق النظر والاستدلال والرد على منكري حصول العلم مطلقاً واستفادته من النظر مطلقاً أو في الالهيات خاصة يتوقف على ذلك وبدأ بما رأوا قد سبقه في كل علم لذلك ولا كونه مقدمة الشروع فقال (الكلام هو العلم بالعقائد) وهي الاحكام التي تتعلق الغرض بمجرد اعتقادها بالقلب وأما التي تتعلق الغرض بعملها وان كان

(قال المصنف رحمه الله الكلام هو العلم الخ) أي علم الكلام هو الخ وإنما سموا علم التوحيد بعلم الكلام اما لان اشهر مسألة وقع فيها الخلاف هي أن كلام الله المتسلو حادث أو قديم كما قاله الاستاذ في الرسالة التوحيدية وإما لان مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام في كذا وكذا وإما لانه يورث القدرة على الكلام في تحقيق المرام وقيل غير ذلك اه فرج الله زكي الكوردستاني

قوله خاصة ويحاي بأن المراد من الاختصاص بعلم الكلام هو الاختصاص الاضافي على ما صرح به المصنف في شرح المقاصد حيث قال وليس في العلوم الاسلامية منهو ألبق ببيان اه ويمكن أن يقال ان ذكرهما في المنطق من حيث التصوير والتقسيم تنميما لبيان موضوعه وهما من حيث أن يعرف به أن العلم هل يجد أولاً وان العلم هل يحصل من النظر أولاً وأن النظر هل يفيد مطلقاً أولاً وهما على هذا الوجه الذي يكون المقصود منه التحصيل والرد المذكورين لم يصدرهما غير كتب الكلام فهما في المنطق من مميزات مقسمة الشروع بخلافهما ههنا فتدبر (قوله بمجرد اعتقادها بالقلب) المراد من الحكم هنا هو النسبة التامة الخيرية لا الحكم الشرعي المصطلح لاهل الاصول أعني الوجوب والتدبر ونحوهما فانها محمولات لمسائل الفقه وليست مورد الاعتقاد حقيقة وأما النسبة التامة بينها وبين موضوعاتها وان كانت موردا له لكن الغرض منها ليس مجرد ذلك الاعتقاد بل الغرض هو الاعتقاد وكيفية العمل معاً ولذا جعل نحو قولنا نجب النية في الصلاة ويجب التصديق بأن الله قادر ونحوه من مسائل الفقه دون الكلام مع أن موضوعهما الاعتقاد وذلك لانه اعتبر فيهما كيفية المتعلقة بالأفعال أيضاً فتدبر وههنا بحث وههنا مسائل أصول

الاعتقاد بها أيضا مقصودا فالعلم به العلم بالحق (الدينية) المنسوبة
الى دين نبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم سواء بطريق الجزئية أو المبدئية
وسواء كانت من الدين في الواقع ككلام أهل الحق أم لا ككلام الفرق المتسعة
الضالة كذا في شرح المقاصد فاذا يكون المراد من العلم مطلق التصديق سواء طابق
الواقع أولا ليشمل ادراك الخطأ فلا يصح قوله (عن الأدلة اليقينية) أي المكتسب

(قوله أي المكتسب) أشار بهذا التفسير رحمه الله الى أن قوله عن الأدلة متعلق
بالعلم باعتبار تضمنه معنى الاكتساب لا المقصود منه تقدير المتعلق كما أشار الشارح
إليه في بعض تعليقاته على هذا الشرح ثم اعلم أن المصنف رحمه الله ترك بيان الغاية
وهي الوصول الى الايقان واتقان الايمان في المقاصد وإحكام أحكام الدين عن التزلزل
في العقائد كغناء بقوله عن الأدلة اليقينية انه يغيد ذلك وهذا أولى مما قلناه الشارح
المتابع فتأمل اه فرج الله ركني

الفقه كقولنا لا إجماع حجة يتعلق الغرض باعتقادنا دون العمل بها فتدخل في
التعريف فلا يكون مطردا قلت يمكن أن يجاب بأننا لا نعلم أن الغرض فيها لا يتعلق
بالعمل فإن المجتهد كما يعتقدونها فكذلك يستعمل موضوعاتها في استخراج الأحكام
بتحصيل الظن بها فالمسائل في الكلام مقصودة لذاتها وفي أصول الفقه مقصودة من
حيث أعمالها في الفقه وجعلها مبادئ وأصولا لتحصيل الظن بأحكامه فتنبه وقد
يقال لا بُد في خروجها بقيد اكتساب العلم عن الأدلة اليقينية فليتأمل (قوله
بطريق الجزئية) مما هو مقيدة اسلامية (قوله أو المبدئية) مما هي وسيلة اليها كما
صرح به (قوله مطلق التصديق) أي الجازم ليخرج الظن كما يأتي (قوله سواء
طابق الواقع أم لا) أي في نفس الامر لا في زعم المعتقد والا لم يخرج في شموله ادراك
الخطأ الى هذا التعميم فإن اعتقاده في العقائد مطابق للواقع في زعمه والا لم يصح

ذلك العلم عنهم الدلالة على أن المراد منه العلم اليقيني لأن الدليل اليقيني ما يفيد اليقين الآن يقال المراد بالدلالة اليقينية اليقينية بزعم المستدل ثم انهم اعتبروا في أدلتها اليقين لانه لا عبرة بالظن في الاعتقادات بخلاف العمليات فخرج عن التعريف علم الله وعلم الرسول بالاعتقادات وكذا اعتقاد المقاد ويدخل

قولهم اعتبروا في أدلتها اليقين كما يأتي وهو ظاهر (قوله لدلالته الخ) متعلق بقوله فلا يصح (قوله العلم اليقيني) أي المطابق للواقع في نفس الامر (قوله لأن الدليل اليقيني الخ) الاولى أن يقول لأن المستفاد من الدليل اليقيني إنما هو اليقين لانه يصدد اثبات أن المراد من هذا العلم هو اليقيني فيكون الانسب بهذا هو ما ذكرنا لاما ذكره فتأمل (قوله اليقينية بزعم المستدل) أي المطابقة للواقع باعتقاده سواء كانت مطابقة في نفس الامر أم لا فالتعبير بالزعم بالنسبة الى الواقع لا بالنظر الى اعتقاده كيف وقد اعتبر في أدلتها اليقين فتدبر (قوله ثم انهم اعتبروا في أدلتها اليقين الخ) يحتمل أن يكون جوابا عما يقال اذا كان المراد من العلم هنا مطابق التصديق الشامل لأدراك المخطئ فلم أخذوا في أدلتها اليقين ولم يكتفوا بطلق الأدلة ليشمل ادراك المخطئ من غير تأويل وحاصل الجواب أنهم لو اعتبروا مطلق الأدلة لدخل فيها الظنية مع أنها غير معتبرة في الاعتقادات على خلاف في الظن الغالب القريب من اليقين كما يأتي أو آخر الكذب فاعتبروا فيها اليقين لخراج الظن لا لخراج ادراك المخطئ فيقول اليقين المعتبر فيها الى التصديق الجازم سواء طابق الواقع أم لا ويتردد النظر في أنهم هل اعتبروا في هذا اليقين الثبات كالجزم أولا كالمطابقة والتظاهر من تعبيرهم بلفظ اليقين هو اعتباره لكن ينبغي اعتباره بزعم المستدل ضرورة أنه قد يزول كما للمخطئ عند الاطلاع على ما في الواقع ويحتمل أن يكون تحقيقا للقام وحاصله أنهم اعتبروا في أدلة العقائد اليقين في نفس الامر اذ لا عبرة بالظن الا في القروع فعقائد المخطئ غير معتبرة وان كانت يقينية في زعمه لكنهم أولوا اليقين في هذا التعريف ليدخل علم المخطئين فيه لا للاعتداد به شرطا بل للاتفاق على أن عقائدهم المدونة تسمى علم الكلام ولكل وجهة فتوجه (قوله فخرج علم الله الخ) أي بقيد الا كتنساب فان علمهما ليس

علم الصحابة وان لم يسم في ذلك الزمان بالكلام كما أن علمهم بالعمليات
فقه وان لم يسم به (وموضوعه المعلوم من حيث يتعلق بذلك)

كسبياً على ما حقق في محله وقوله وكذا اعتقاد المقلد الخ أي فمن يسميه علماً فإنه من
حيث التقليد ليس من أهل الكسب فادفع ما يقال من أنه قد يرتب النظر بقوله هذا
معتقد مقلدى وكل معتقده صحيح فهذا صحيح فإنه حينئذ من أهل النظر وقد يقال أنه
خارج بالعلم أما على أن يكون المراد منه الميقنى في نفس الامر فظاهر وأما على أن
يكون المراد ما هو بزعمه فلظاهر الذى سبق منا من اعتبار النبات فيه ولو بزعمه لأن
اعتقاده من حيث أنه مقلد ليس بثابت لما صرح به في شرح المقاصد من أن اعتقاده
عقده في القلب تزول بالتشكيك فتدبر ثم القرينة على أن متعلق عن الخ هو
الاكتساب هو ما تقرر من أن مسائل العلم يجب أن تكون نظرية فإنه لا معنى
للسؤال إلا ما يسئل عنه ويطلب بالدليل نعم قد يورد في المسائل الحكم البديهي
ليبين لميته وهو من هذه الخبيثة كسبي لا بديهي كذا قالوا (قوله وموضوعه)
اتفقت كلمة القوم على أن غايه العلوم في النفس انما هو بحسب غايه الموضوعات
فناسب تصدير العلم ببيان الموضوع الاذنا بما يميزه بحسب الذات بعد ما أفاذ التعريف التميز
بحسب المفهوم لكن ههنا فائدة ينبئني أن ينبه عليها وهي أنهم صرحوا بآراء بأن
الموضوع من مقدمات الشروع وتارة بأنه جزء من العلم على حدة وتارة بأنه من
مبادئه فما وجه ذلك ثم انهم قد وجهوا ذلك بأن هناك أموراً أحدها التصديق بهليته
البيسطة أعني التصديق بوجود الموضوع في نفسه وهو الذى عدوه جزءاً من العلم
بدليل تعليلهم لذلك بأن ما لا يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شئ له وثانها تصوره وعدوه
من المبادئ التصورية وانما لم يجعلوا التصديق بهليته البسيطة من المبادئ كما جعلوا
تصوره منها لانهم أرادوا بالمبادئ التصديقية المقدمات التى يتألف منها قياسات العلم
وثالثها التصديق بهليته المركبة أى موضوعية الموضوع وعدوه من مقدمات
الشروع كما هنا وانما لم يجعلوه أصلاً وداخلاً في العلم لأنه انما يتحقق بعد كماله فهو ثمراته
أنسه منه بأجزائه وأما تصور مفهوم الموضوع أعني ما بحث من اعراضه الذاتية في

أى بالعقائد الدينية لأنه يبحث فيه عن أحوال الصانع من القدم والوحدة وغيرهما
وعن أحوال الجسم والعرض والحدوث والتركيب من الجواهر الفردة وقبول الفناء
ونحو ذلك وعن أحوال الحلال والمعدومات من الانتفاء وعدم التمايز المحتاج اليها في
اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة الى غير ذلك مما هي عقيدة اسلامية
وسيلة اليها والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للوجود والمعدوم
وقد يقال المعلوم

(قوله لأنه يبحث الخ) لما كان ذلك بيانا للتصديق بموضوعية الموضوع علاوة بذلك اه منه
(قال قدس سره وقد يقال الخ) أراد بالعقائد المحمولات وبالمعلوم من حيث ما ثبت
له ذلك فلا يرد النسبة لانها لا يثبت لها ذلك فاندفع ما في الحاشية وان كان
ما قاله وجهها آخر لدفع الانسكال ثم موضوع العلم مبرجع اليه مسائله فيكون
جهة وحدتها اذ فيه اشتراكها وبه اتحادها فثبت العقيدة الدينية أو ما نتوقف
عليه للمعلوم جهة جامعة لمسائل العلم كما يبحث من قدرته تعالى ووجوده ووحدة
مثلا اه فرج الله زكي (قوله وقد يقال المعلوم الخ) يعني أن بيان الموضوع أى
التصديق بموضوعية الموضوع لا يكون بدون غير الموضوع وفي هذا البيان لا غيز له لان

العلم فهو في صناعة المنطق فهذه أمور أربعة ربما يقع فيها الاشتباه كذا حققه
المصنف رحمه الله (قوله أى بالعقائد الدينية الخ) أى الأحكام والنسب التي ذكرناها
ولا يخفى أنه كما يكون للحكم تعلق بالطرفين فلهما تعلق به فلا يرد أن الاولى أن يقول
من حيث يتعلق به ذلك كما قال في شرح المقاصد هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات
العقائد الدينية على أنه يحتمل كون اسم الإشارة للعلوم والضمير في يتعلق للعقائد فلا
اختلاف فثبتت الاولى أن يقول أى العقائد الخ بدون الباء ليصلح لكل من
الإشارتين هذا (قوله المتناول للوجود والمعدوم) ان قيل اذا أريد من الوجود أهم

من الحيفية المذكورة يتناول محمولات مسائله ويمكن أن يقال المراد بالعقائد الدينية المحمولات المنتسبة لانها المحط للفائدة فلا اشكال وفائدته أمور غاية الكل الفوز بسعادة الدارين وكأن المصنف رأى أنه من العلوم التي غابتها أنفسها فاكتمى ببيان حده

المعلوم المذكور لا يتميز عن المحمول وحاصل الدفع ظاهر مع أن المقصود من ذلك تميز العلم عن سائر العلوم بتفارب الموضوع والبيان المذكور كاف فيه والتناول للمحمول لا يضره اه منه

من الذهني وغيره يساوى الموجود المعلوم في العموم قلنا لا يصح ذلك عند من ينفي الوجود الذهني ثم هذا التعميم انما يحتاج اليه عند من يجعل مباحث المعلوم والمحال من مسائل علم الكلام كما هنا (قوله ويمكن أن يقال المراد بالعقائد الدينية المحمولات الخ) أقول المعلوم من حيثية التعلق بالمحمول كما يتناول الموضوع يتناول الحكم أيضا فليس هذا الا خروجاً من ورطة ووقوعاً في أخرى فالتحقيق أن قول المصنف وموضوعه الخ ليس تصويراً لموضوع كما ظنه «مد ظله» حتى يمتدح بعدم الطرد ونحوه بل هو بيان التصديق بموضوعية الموضوع ذاته الذي قد من مقدمات الشروع كما مر وقد سبق أنه يتحقق بعد كمال العلم والفحص عن مسائله فهو تحقيقاً من الواحق وان كان اجمالاً من السوابق كما صرح به المصنف في شرح المقاصد وبعد الفحص المذكور لا يشبه الموضوع بالمحمول أو الحكم فلا اشكال أصلاً (قوله الفوز بسعادة الدارين) ذكروا أن الفائدة والغاية والمنفعة أمور لا تختلف الا بالحيثية والاعتبار وفي شرح المقاصد ما حاصله ان غاية الكلام أن يصير التصديق بالاحكام الشرعية متقناً محكماً لا يزلزله شبه المبطلين ومنفعته في الدنيا انتظام أمر المعاش على وجه لا يؤدي الى الفساد وفي الآخرة النجاة من العذاب المرتب على سوء الاعتقاد فانهم (قوله فاكتمى ببيان حده) لم يقل وموضوعه مع أنه مذكور أيضاً لان ما يستغنى به عن بيان الفائدة التي هي نفس العلم هو بيان حده لاموضوعه ثم كون

فيكون ما ذكر غاية الغاية والعلم لا يحد لوضوحه واختاره الامام الرازي لوجهين
 الاول أن علم كل أحد بأنه موجود ضروري وهذا علم خاص والمطلق جزء منه
 فيكون هو أولى بأن يكون ضرورياً والثاني أن غير العلم يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم
 الدور وهذا حجة على من يقول انه معلوم لكن لا بالضرورة واجيب بان مبنى الوجهين

العلم غاية لنفسه بمعنى أنه مفقود في ذاته وليس آلة لعلم آخر لا يوجب تركه ببيان
 نحو هذه القوائد (قوله فيكون ما ذكر غاية الغاية) الاثبات بقاء التفريع صريح في
 أن المراد بما ذكر هو الامور التي غايتها الفوز لا الفوز نفسه فان كون تلك الامور
 غاية الغاية هو الذي يكون متوقفاً على اعتبار كون علم الكلام غاية لنفسه ضرورة أن
 الفوز المذكور غاية الغاية وان لم يعتبر الكلام من العلوم التي هي غاية أنفسها فلم
 أريد بما ذكر الفوز نفسه لم يكن لتفريع وجه فافهم لكن الاولى حينئذ أن يقول
 فيكون ما ذكر فائدة الغاية الا أن يقال أشار بذلك الى اتحادهما ذاتاً كما مرت الإشارة
 اليه (قوله واختاره الامام لوجهين الخ) اعلم أن الوجهين المنسوبين الى الامام
 أوردهما المصنف في شرح المقاصد لاثبات كون العلم واضحاً ضرورياً عنده حيث قال ذهب
 الامام الى أن تصور العلم بديهى لوجهين الاول أنه معلوم بمتنع اكتسابه اما المملوية
 فتحكم الوجدان وأما امتناع اكتسابه فانه انما يكون بغيره معلوماً ضرورة امتناع
 اكتساب الشيء بنفسه أو بغيره مجهولاً والغير انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير
 لزم الدور فتعين طريق الضرورة وهو المطلوب والثاني ان علم كل أحد بوجوده
 ضروري أى حاصل بلا نظر وهذا علم خاص مبرق يعطى العلم لتركيبه منه ومن
 الخصوصية والسابق على البديهى بديهى بل أولى بالبداهة فطلق العلم بديهى وهو
 المطلوب اه فاعلم أنه جعل المطلوب في هذين الوجهين بداهة العلم لأنه لا يحدوان
 كانت بداهته مستلزمة لعدم تحديده وعلم أيضاً أن كلا من هذين الوجهين على تقدير
 غايته مستلزم للمطلب المذكور وحجة على من يقول انه معلوم لا بالضرورة بل
 بالاكتساب وكذا على من يقول انه مجهول حتى كالتزالي رحمه الله وعلم أيضاً أن
 كلا منهما كما يصلح وجهاً لبداهة العلم يصلح وجهاً لعدم تحديده وعلم أن وجه الدور قد أخذ

على عدم التفرقة بين تصور العلم وحصوله والضرورة حصول علم جزئى بوجوده وهو غير تصور غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئى لا بتصوره والعلم على تقدير اكتسابه يتوقف تصوره على تصور غيره وقيل لا يحد خلفائه واليه ذهب الغزالي وربما انصر

(قوله وهو غير تصور) ملنا ذلك لكن تصوره لازم لحصوله كما في سائر الوجدانيات
 ذلك كاف فيها هنا اه منه

فيه شيان معلومية العلم وامتناع اكتسابه وأما الشارح «مد ظله» لما ذكر وجه الدور ناقصا غير تام حيث لم يذكر فيه معلومية العلم كما ترى لم يصلح وجهها الا على عدم التحديد فقط فهو لا يستلزم ضرورة العلم ولا إخفاء ولا ينافيهما أيضا ولذا قال في المذهب الا ترى وربما انصر بالدليل الثاني نعم ينافي القول باكتسابه وهو معنى قوله وهذا حجة على من يقول إنه معلوم لا بالضرورة ان قيل فلعل الشارح «مد ظله» أورد الوجهين الذين ذكرهما لاثبات عدم التحديد فقط من غير نظر الى وضوحه قلت هذا محتمل ولكن لا يلزمه تخصيص أحد الوجهين بكونه حجة على من يقول إنه معلوم لا بالضرورة فتأمل حق التأمل (قوله وحصول علم جزئى بوجوده وهو غير تصور) ان قيل لا معنى لحصول العلم الا وصول النفس الى المعنى وحصوله فيها والعلم لما كان من المعاني النفسية يكون حصوله في النفس تصورا وعلمية فإذا كان حصول العلم بوجوده بديهيا كان تصوره بديهيا وهو المطلوب وكذا اذا كان تصور الغير الذى يكتب به العلم متوقفا على حصول العلم كان متوقفا على تصوره وهو الدور أجيب بأنه سيأتى أن حصول المعاني النفسية في النفس قد يكون بأعيانها وهو المراد بالوجود المتأصل وذلك اتصاف بها لا تصور لها وقد يكون بصورها وهو المراد بالوجود التالى وذلك تصور لها لا اتصاف بها فحصول عين العلم بالشيء لا يكون تصورا لذلك العلم كما أن حصول مفهومه في النفس لا يكون اتصافا به نعم يكون ذلك اتصافا بمفهوم العلم فثبت المقاربة بين حصول العلم وتصوره وهو المطلوب (قوله والعلم على تقدير اكتسابه يتوقف تصوره الخ) وفي شرح المقاصد ما يدفع الجواب وحاصله أن تصور الغير

بالدليل الثاني وطريق معرفته عنده القسمة والمثال أما القسمة فنقولنا الاعتقاد إما جازم أو غير جازم وإما مطابق للواقع أو غير مطابق والمطابق إما ثابت أو غير ثابت وأما المثال فكان يقال العلم ادراك البصيرة المشابهة لادراك الباصرة أو يقال هو كاعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين واعلم أن مراد هذا القائل أنه لا يحد بعبارة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فإن ذلك متعسر في أكثر الأشياء بل في أكثر المدرجات الحسية فكيف لا في الادراكات الخفية والافانقسية والمثال إن أفاد تميز الصلحامة عن الفالوالم يحصل بهم معرفة هذا واذ علمت بأن العلم لا يحد فاعلم أن التفسير له بمنزل حصول صورة الشيء في العقل أو الاعتقاد الجازم المطابق الثابت

(قوله وأما المثال) المثال يطلق على المشابه وعلى الجزئى فالاول للاول والثاني للثاني اهـ منه

وحصول العلم به يستلزم إمكان العلم بأنه عالم بذلك الغير وعلى تقدير وقوع ذلك الممكن يلزم حصول العلم بالعلم الخاص قبل حصول العلم بطلق العلم وهو محال فاكتمال العلم يكون محالاً لاستلزامه تصور الغير المستلزم للفعال المذكور وأجاب عنه بأنه إن أريد أن العلم بالغير يستلزم إمكان العلم بأنه عالم به قبل اكتمال حقيقة العلم بغير مسلم وإن أريد في الجملة فغير مفيد لجواز أن يكون وقوع الممكن بعد الاكتمال اهـ أقول وفيه نظر لا يخفى على الفطن والتحقيق أن اللازم من ذلك حصول العلم بالعلم الخاص قبل حصول العلم بفهوم مطلق العلم فانه الذي يتوقف على تقدير اكتماله على حصول العلم بالغير وذلك غير محال كما هو ظاهر انما المحال حصول العلم بالعلم الخاص قبل العلم بحصول عين مطلق العلم وليس فتكلمنا فانه من المزالق (قوله وطريق معرفته عنده) فالتعريف عنده تحديده بالحد الحقيقي كما سيصرح به «مد ظله» لا بيان ما يفيد تميزه فانه يحصل بالقسمة ولا ما يفيد تفهيم حقيقته فانه يحصل بالمثال على ما نقله المصنف من الغزالي لكن قال فظهر أنه لا يريد بالمثال جزئياً من جزئياته كاعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين كما فهمه البعض فقوله «مد ظله» أو يقال هو كاعتقادنا أن الواحد الخ لا يخفى من شئ (قوله حصول صورة الشيء الخ) قالوا لنظ

أوصفة ينجلي بها) أي ينكشف انكشافا تاما بتلك الصفة (المذكور) أي ما من شأنه أن يذكر ويلتفت اليه أو ما يمكن أن يعبر عنه وانما فسرنا التجلي بالانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عند القائلين بهذا التعريف مقابل للظن (لمن قامت هي) أي تلك الصفة (به أو ادراك المركب أو الكل) ويسمى ادراك البسيط أو الجزئي معرفة (تنبيه على اختلاف الاصطلاحات) وليس شئ منها احدا يفيد تصور حقيقة العلم وانما يفيد بيان ما اصطلاح عليه فلا يتافى القول بأنه لا يوجد (وحقيقة النظر حركة النفس) من المطلوب المشعور به بوجه

(قوله حركة النفس) اطلاق الحركة على الانتقالات الواقعة للنفس من معقول الى آخر دفعة انما هو على سبيل التشبيه لعدم وجود المسافة اللازمة في الحركة اه منه

العلم يقال في الاصطلاح على معان منها ادراك العقل فيفسر بالحصول المذكور وربما يعدل عنه الى وصول النفس الى المعنى فظهر الى أن العلم صفة العالم والحصول صفة المعلوم لكن - يأتي من الشارح « مد ظله » ان حصول للصورة في العقل أيضا صفة العالم ومنها ما يشمل التصور المطابق والتصديق اليقيني وانهم فيه عبارتان احدهما ما ذكره المصنف بقوله أوصفة ينجلي بها الخ والاخرى صفة توجب تميزا لا يشمل النقيض والمراد من عدم احتمال عدمه في متعلق التميز وليس المراد نقيض التميز أو الايجاب كما توهم البعض (قوله لا يشمل الظن الخ) وكذا لا يشمل الجهل واعتقاد المقلد على ما صرحوا به (قوله لمن قامت هي الخ) عدل من قولهم للعالم تفاديا عن الدور (قوله وحقيقة النظر) لما قدموا العلم الى التصور والتصديق وكلا منهما الى الضروري والنظري كان الانسب بمباحث النظر أن تذكر بعد مباحث العلم كما هنا ولما كثرت تعريفاته بين حقيقته ليعلم أن الحقيقة واحدة وكثرة التفاسير انما هي لاقصاار البعض على بعض أجزائه والاخر على بعض لوازمه اكتفاء بما يفيد امتيازه واصطلاحا على ذلك كما ستأتى الإشارة اليه (قوله المشعور به الخ) وذلك لانا اذا حاولنا تحصيل مطلوب تصوري أو تصديقي يكون لا محالة مشعورا به من وجه

(في العقولات) المخزونة عندها الى أن تطفئ عباديه ومنها (عودا) احتراز عن الحدس لانتفاء حركة العود فيه (على بدء) للحركة الاولى (التحصيل) المطلوب (المجهول) من حيث انه مجهول فمكان الحاصل أنه مجموع الحركتين وأما الترتيب الذي ذكره في تعريفه فهو لازم من لوازمه (وكونه) أي النظر (مفيد العلم في الجملة) خلافا لمن قال انه لا يفيد أصلا لأن كون النظر مفيدا ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف

غير الوجه الذي حاولنا تحصيله (قوله في العقولات المخزونة الخ) وهي المبادئ ان قيل تلك تجعل نارة منتهى الحركة الاولى ونارة مبدأ الثانية ونارة ما فيه الحركة فكيف التوفيق قلت هي من حيث الوصول اليها منتهى الاولى ومن حيث الرجوع منها مبدأ الثانية ومن حيث التصرف فيما للترتيب المخصوص ما فيه الحركة وأقول هي من حيث ملاحظتها لاخذ المناسب وترك غير المناسب ما فيه الاولى (قوله فمكان الحاصل أنه الخ) أي حقيقة النظر مجموع الحركتين المذكورتين وهما من جنس الحركة في الكيف لتوارد الصور والكيفيات على النفس على ما في شرح المقاصد ولا محالة يكون هناك توجه نحو المطلوب وإزالة لما يمتنع من العقلة والصور المضادة والمنافية وملاحظة العقولات ليؤخذ البعض ويترك البعض وترتيب لما خوذ وغاية يقصد حصولها وكثيرا ما يقتصر في التفسير على بعضها كما قال وأما الترتيب الذي الخ (قوله من حيث انه مجهول الخ) إشارة الى نكتة وضع الظاهر موضع الضمير فان هذا المجهول هو مبدأ الحركة المشعورية بوجه والنكتة هي ان تحصيل ذلك المبدأ انما هو من حيثية وجهه المجهول لا وجهه المشعورية والا لزم تحصيل الحاصل ومن ههنا يظهر الجواب من الشبهة المشهورة عن الامام في امتناع اكتساب التصورات على ما هو مذكور في المطولات (قال وكونه) مبتدأ وخبره قوله ضروري والمعنى أن العلم بإقادة النظر للعلم ضروري لأن المعنى لا يقابل النظرى ولذا حملوا الخلاف في أن العلم الحاصل عقب النظر ضروري أو نظري على اللفظ كما هو مسطور في كتب الأصول (قوله مفيدا للعلم الخ) نقل من الامام أنه قال لا نزاع في اقادة النظر الظن وانما النزاع في اليقين الكامل لكن الشبهة المذكورة للخالفين هنا تنفي كونه مفيدا لتصديق مطلقا كما ترى (قوله لان كون النظر مفيدا) أي لان الحكم بأن النظر مفيد للعلم

كقولنا الواحد ونصف الاثنين وان كان نظريا يلزم اثبات افادة النظر بافادة النظر (ولو في الالهيات) خلافا لما قيل بأنه لا يفيد العلم فيها لان الحقائق الالهية من ذاته وصفاته لا تتصور والتصديق بها فرع التصور (وبدون المعلم) عطف على في الالهيات خلافا لمن قال لا بد من المعلم ليرشدنا الى معرفته ويدفع الشبهات عنا (ضروري) لا يحتاج الى بيان وما ذكره من الشبه مدفوع

(قوله كقولنا الواحد ونصف الخ) قال في شرح المقاصد ما حاصله أنه لو كان ضروريا لما وقع فيه اختلاف العقلاء ولكن مثل قولنا الواحد ونصف الاثنين في الوضوح بلا تفاوت لان التفاوت دليل الاشتباه وهو يناهض الضرورة وكلما لازم من متف لوقوع الاختلاف وظهور التفاوت اه فظهر أن الشارح « مدخله » اقتصر على ذكر اسدى هاتين الشبهتين فتنبه (قوله يلزم اثبات افادة النظر الخ) أي من جهة توقفه على الدليل وعلى استلزامه المدلول وهو معنى افادة النظر وهذا دور ويلزم التناقض أيضا من جهة كونه معلوما وليس بمعلوم أما الاول فلكونه وسيلة وأما الثاني فلكونه مطلوبا وقد يقال لا نسلم لزوم الدور لأنه لو أريد أن العلم بافادة النظر يتوقف على العلم بافادة النظر فغير مسلم لان معنى اثبات القضية النظرية هو أن العلم بها يستفاد من النظر بأن تعلم المقدمات مرتبة فتعلم النتيجة من غير توقف على العلم بكون المقدمات مستلزمة للنتيجة فعلى هذا كون الحكم بان النظر مفيد نظريا موقوفا على النظر انما يتوقف على كون النظر مفيدا لاعلى العلم به كما أن تصور الماهية يستفاد من الخاصة اللازمة بمعنى أنها تتصور وتتصور وان لم يعلم الاختصاص والزم وان أريد أن العلم بها يتوقف عليها لاعلى العلم بها فليس ذلك دورا فان الموقوف حينئذ هو التصديق بافادة النظر والموقوف عليه هو صدق كون النظر مفيدا وقد يجاب بأن مبنى كلام المخالف على أن التصديق بالنتيجة أي العلم بحقيقتها انما يلزم من التصديق بالمقدمات وبكونها مستلزمة للمطلوب فلو اعتبر الزوم المعبر في القياس بين التصديق من غير اعتبار العلم بالاستلزام كما بين تصور الماهية وتصور خاصتها اللازمة سقط ذلك الكلام كذا في شرح المقاصد لكن فيه نظر لا يخفى على أهله فتدبر

فان الضروري قد يقع فيه خلاف إما العناد أو لقصور وإنا لانسلم أن الحقائق الالهية

(قوله فان الضروري قد يقع الخ) وقد يختار أن الحكم بكون النظر مفيدا نظري يثبت بنظر مخصوص من غير لزوم لدور أو تناقض بأن يقال المرتب بقولنا العالم متغير وكل متغير حادث نظر كما هو معلوم ثم انه يفيد العلم بأن العالم حادث ضرورة فينتج أن النظر ما يفيد العلم على ما ادعاه الامام كما قيل وإلى هذه المهمة أشار المصنف رحمه الله بقوله في الجملة لانها تكفي في الرد على المخالف القائل بالسالبة الكلية وليس فيه شيء مما ذكر فان نفس الشيء بحسب الذات قد يغير بحسب الاعتبار فيخالفه في الاحكام كهذا المرتب الذي أثبتنا به كون النظر مفيدا للعلم فانه من حيث ذاته وسيلة ومتقدم ومعلوم ومن حيث كونه من أفراد النظر مطلوب ومتأخر ومجهول فالموقوف هو القضية المهمة التي عنوان موضوعها مفهوم النظر والموقوف عليه هي القضية الشخصية التي موضوعها ذات النظر المخصوص أعني قولنا العالم متغير الخ فليس الشيء الواحد بالذات والاعتبار مقدما على نفسه ومعلوما حين هو ليس بمعلوم فلا دور ولا تناقض ان قيل قد سبق أن مبني كلام المخالف على أن التصديق بالنتيجة موقوف على التصديق بالمدركات وبكونها مستلزما لها فالتصديق بإفادة النظر لو كان متوقفا على النظر المخصوص كان متوقفا على التصديق باستلزامه وإفادته فيعود المحذور قلنا انما يعود لو كان متوقفا على التصديق بإفادته من حيث كونه من أفراد النظر وليس فليس فافهم والقاعدة في هذا هو أن الحكم على الشيء بالشيء قد يختلف لوازمه من الاستغناء من الدليل والافتقار اليه مثلا باختلاف التعبير عن المحكوم عليه فربما يقع التعبير عن العالم مثلا بما يجعل حكم الحدوث له غير مفيدا كقولنا كل موجود بعد العدم حادث أو مفيدا بديها كقولنا كل ما يقارن تعالى القدرة الحادث حادث أو كديا كقولنا كل متغير حادث وبهذا يفحل ما أورد على الشكل الاول من أن العلم بالنتيجة لما توقف على العلم بالكبرى التي من جملة أفراد موضوعها موضوع النتيجة لزم توقف النتيجة على نفسها وكونها معلومة قبل أن تعلم وهو تناقض وذلك لأن معلومية الحكم بالحدوث على العالم انما هو من جهة كون المحكوم عليه من أفراد المتغير مثلا ومجهولية من جهة كونه من أفراد الاصغر أعني العالم فلا تناقض أصلا (قوله لانسلم أن الحقائق الالهية الخ) ويبقى الكلام على ذلك ان شاء

لاقتصور بكنهها ولو سلم فيكفي للتصديق التصور بعارض وان ارشاد المعلم لا يفيد الا بعد العلم بصدقه وصدقه اما ان يعلم بالنظر فيكون النظر كافيا في المعرفة أو يقول ذلك المعلم فيدور لان اخباره عن كونه صادقا لا يفيد الا بعد العلم بأنه صادق أو يقول معلم آخر فيتسلسل (والمنكر) لما مر (معاند) لا يسمع دعواه (ك) ما أن (السوفسطائي المنكر للحسيات أو الاوليات أو كليهما) معاند غير مسموع كلامه السوف باليونانية العلم واسطاطا بمعنى الغلط اسم طائفة من الحكماء منهم من

الله تعالى (قوله لا يفيد الا بعد العلم بصدقه الخ) قد يمنع ذلك باننا لا نجعل المعلم مستقلا بإفادة المعرفة ليلزمنا العلم بكونه صادقا البتة بل نجعل المقيّد للمعرفة هو النظر لكن مقرونا بإرشاد من المعلم الى تحرير الأدلة ودفع الشبهة لكون عقولنا قاصرة عن الاستقلال بذلك رأينا لو تم ذلك قلنا يتم ردا على من يدعي الاحتياج الى المعلم في حصول المعرفة وأما من يدعي الاحتياج اليه في حصول النجاة بمعنى أن معرفة الله بالنظر انما تفيد النجاة اذا كانت مأخوذة من معلم امتثالا لامر الله كيف وكثير من الممتنعين بالصانع ووجدانيته كانوا كافر بن آدم أخذهم ذلك من النبي صلى الله عليه وسلم وعدم امتثالهم لامره وكان مبنى قول المبتدعة أولا هو هذا وان انجز مقالات أو اخرهم لجهلهم وغبائهم وركوبهم في الأوهام والخيال الى المخرقات المفضية الى النى والضلالت فطريق الرد عليهم هو ان حاصل ما يدعيه هو الاحتياج الى معلم علم بصدقه ويقول ذلك هو النبي صلى الله عليه وسلم فكفى به اماما ورشدا الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم يحدد ذلك وتعرف النجاة على الاعتراف بامامته كما يقول جهلة المبتدعين خذلهم الله وقطع دابرهم فاتهم بجهالتهم ثلاث الدين واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين (قوله اسم طائفة من الحكماء الخ) نقل عن بعض الفضلاء ما حاصله ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائية قوم لهم نخلة ومذهب وينسحبون الى ثلاث طوائف الا أدريه القائلون باننا كون وشا كون في انشا كون وهكذا والعنادية القائلون بأنه ما من قضية الا وانا معارضة لانها في القبول والعندية القائلون بأن مذهب كل قوم حقي بالقياس اليه باطل بالقياس الى خصمه وليس في نفس الامر شيء يحق

قدح في الحسيات بأن حكم الحس قد يغلط كثيرا قد يرى الساكن متحركا وبالعكس كما
 ترى السفينة ساكنة وهي متحركة والشط متحرك وهو ساكن الى غير ذلك فحكمه في
 أى جزئى كان في معرض الغلط لا يكون مقبولا والجواب أن البديهة تنفى احتمال
 الغلط في بعض المحسوسات والغلط في بعض الصور لا ينافى الجزم المطابق في كثير منها
 كما في الحكم بأن الشمس مضيئة والنار محرقة الى غير ذلك ومنهم من قدح في الاقليات
 بأن أجلى البديهيات قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان بمعنى أن الشيء
 إما ان يكون أولا لا يكون وهذا غير موثوق به لان العلم بان هذه القضية حقة يتوقف
 على تصور الوجود والعدم أعنى الكون واللا كون

(قوله والجواب أن البديهة) أى بديهة العقل لا الحس حتى يرد أنه اثبات لحكم
 الحس بنفسه (قوله الى غير ذلك) أى من القطعيات العادية اه منه

والمحققون على أنه ليس في العالم قوم يتحل هذا المذهب بل كل غلط سوفسطائى في
 موضع غلطه اه فعلى هذا يكون المنكر لما مر سوفسطائيا أيضا فالمصحح للتشبيه في قوله
 كالسوفسطائى الخ هو تقييد بقوله المنكر للحسيات الخ لكننه بالنسبة الى منكر
 الاوليات المراد بها البديهيات من قبيل تشبيه المنكر للبعض بالمنكر للكل ومن ههنا
 ظهر وجه ما اختاره الشارح « مدظله » من جعل الكاف للتشبيه دون التمثيل فتدبر
 (قوله قدح في الحسيات الخ) أى فقط وحصر المبادئ الاولى في البديهيات ولعله لم يقل
 بكون البديهيات متفرعة من الحسيات فتدبر (قوله بأن حكم الحس الخ) ينفي
 ان الحس لاحكم له في الكليات وهو ظاهر ولا وثوق عليه في الجزئيات لتحقيق غلطه
 فيها كثيرا (قوله من قدح في الاقليات الخ) أى دون الحسيات وان قالوا ان البديهيات
 فرع الحسيات لان الانسان انما يتنبه لها بعد الاحساس بالجزئيات والتنبيه لما
 يذنها من المشاركات والمباينات وذلك لانه لا يلزم من القدح في الفرع القدح في الاصل انما

وعلى تحقيق معنى كون الشيء موضوعا وكونه محمولا وذلك إن بين بانتظار تتوقف
لا محالة على حقيقة هذه القضية لكونها أجلى البديهيات لتوقف الكل عليها مثلا
يلاحظ في قولنا الكل أعظم من الجزء أنه لو لم يكن كذلك لكان الجزء الآخر كائنا وليس
بكائن فيلزم الدور وإن بقي شيء منها في حيز الابهام لم يحصل الجزم بالقضية والجواب أن
بدية العقل جازمة بهام غير نظروا استدلال ومنهم من قدح فيها جميعا وهو معلوم

يلزم ذلك لو كان الفـرع لازما له نظرا الى ذاته (قوله وعلى تحقيق معنى كون الشيء
موضوعا الخ) عليه منع ظاهر (قوله تتوقف لا محالة الخ) الاولى جعله جوابا ان
الشرطية لصفة للانتظار لثلا يومهم أن لنا أقطارا لا تنتهى اليها وإن كان مندقما بقوله
لتوقف الكل عليها فحينئذ كان الاولى تعريف الانتظار باللام ويمكن أن يقال ان الانتظار
المنتهية الى هذه القضية هي الانتظار التصديقية ذن التصورية انما تنتهى الى التصور
البديهي فحينئذ لا بأس بعمله صفة لها احتراز عن الانتظار التصورية وحينئذ يكون جواب
الشرط هو قوله فيلزم الدور (قوله جازمة بها) أى تلك القضية أى النسبة
الحكمية التى فيها (قوله من غير نظروا استدلال الخ) أى على التصديق بها فإن قيل كون
التصديق بديهي لا يوجب كون مبادئه المذكورة بديهية بناء على أن التصديق
البديهي ما يكون بعد تصور أطرافه وسلامة الآلات مستغنيا عن الاكتساب قلت
التصورية هنا بديهية أيضا ولو سلم كونها نظرية فانما تتوقف على التصورات
البديهية لاعلى هذه القضية فلا دور ويمكن أن يحمل قوله من غير نظر على الإشارة
الى بداهة الاطراف وقوله واستدلال الى بديهية الحكم فحينئذ يسقط السؤال
المذكور فتدبر ثم لا يخفى أن هذا الجواب لا يكفى في دفع الشبهة بالنسبة الى من لا
يعترف بالبديهيات كفى شرح المقاصد لكن أقول انه وإن لم يعترف بها صراحة لكنه
عليه الاعتراف ضمنا من جهة التمسك بالشبهة فلا بدنى أن يكفى من تلك الجهة بالنسبة
اليه أيضا فافهم

مما سبق ردا واستدلالا (وهل هو) أى كون للنظر مفيد العلم (بطريق العادة) بناء على أن جميع الممكنات مستندة إليه تعالى عندنا ابتداء وأنه تعالى قادر مختار فلا يجب عنه صدور شئ (أو) بطريق (التوليد) بناء على أنه ليس الكل مستندا

(قال المصنف رحمه الله بطريق العادة) هذا مذهب الاشعرى حيث قال حصول العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح بإجراء العادة بناء على أصله من أن الممكنات بأمرها مستندة الى الله تعالى ابتداء وليس لشيء منها مدخل في وجود شئ آخر إلا أن الله تعالى قد يوجد بعضها عقيب بعض آخر بلا وجوب عنه لانه فاعل مختار فان تكرر منه ايجاده عقيبته يسمى ذلك عادة وان لم يتكرر يسمى خارقا للعادة ولا شك أن العلم الحاصل عقيب النظر أمر ممكن متكرر فيكون مستندا للعادة اه فرج الله زكى (قال رحمه الله أو التوليد) هذا مذهب اليه المعتزلة وهو مبني على أصلهم من أن أفعالنا الاختيارية صادرة عنا إما مباشرة ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل آخر منا واما بتوليد ان كان بتوسط فعل آخر فزعموا أن العلم الحادث عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسط النظر فيكون صدره بالتوليد اه فرج الله زكى

(قوله بطريق العادة) أى تكرر ذلك دائما مع جواز أن يتخالف خرقا للعادة (قوله فلا يجب عنه الخ) لما يأتي أن أثر المختار لا يكون واجبا ثم ان القائلين بهذا منهم من جعله بخفض قدرة الله من غير أن يتعلق به قدرة العبد ومنهم من جعله كسبيا مقدورا له أيضا (قوله أو التوليد الخ) والعلم الحاصل من النظر عندهم من أفعال العبد ومقدوراته وكذا النظر لكن صدور الفعل الاول يستعقب الثاني ونقل أن بعض أصحابنا احتج بعدم ابطاله مطلقا على بطلانه هنا بأن النظر لو كان مولدا للعلم لكان يذكر مولدا له كابتدائه لعدم الفرق ورد بأنه لا يفيد اليقين لانه عائد الى القياس الشرعى مع ظهور الفرق

النية تعالى ابتداء ومعنى التوليد هو أن يصدر من الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر منه كحركة اليد للفتاح فان حركة المفتاح صادرة بسبب حركة اليد ويقابله المباشرة وهي ان يصدر منه فعل بلا واسطة واعتراض بأن العلم ليس من مقولة الفعل وأجيب بأن الفعل الآخر هنا افادة العلم وهي فعل (أو) بطريق (الوجوب) بناء على أن فيضان الحوادث من المبدأ الفياض عند الاستعداد التام للقابل واجب

(قال قدس سره أو الوجوب) هذا ما قاله الحكماء وهو مبني على أصلهم من أن المبدأ الفياض لوجود الحوادث موجب بالذات وان فيضانهما منه موقوف على الاستعداد التام ومعلوم أن العلم الحاصل عقيب النظر أمر حادث فيندرج في تلك القاعدة وترك مذهبها رابعا وهو المختار عند الامام الرازي والغزالي وامام الحرمين وحاصله أن حصول العلم عن النظر الصحيح لازم له لزوما عقليا غير متولد منه اه فرج الله زكي

(قوله واعتراض بأن العلم الخ) قال في شرح المقاصد ما حاصله أن النظر على أكثر تفاسيره أيضا ليس من مقولة الفعل لكن أرادوا بالفعل هنا الاثر الحاصل بالفاعل لانفس التأثير كيف وقد اتفقوا على أن حركة اليد وحركة المفتاح فعلا لفاعل واحد مع أن الحركة ليست فعلا حقيقة اه (قوله الفعل الآخر هنا افادة العلم الخ) أقول الفعل الآخر في التوليد لا بد وأن يكون مع الفعل الاول من فاعل واحد كما هو ظاهر وافادة العلم وان سلم كونه فعلا فهو فعل النظر لا فعل فاعله وهو العبد فليتأمل (قوله من المبدأ الفياض الخ) أرادوا به العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات المقيض على نفوسنا حسب الاستعداد وزعموا أن الروح والكتاب المبين على لسان الشرع عبارتان عنه كما في شرح المقاصد أقول وحينئذ يكون القول بهذا الوجوب مبنيًا على سلب الاختيار من هذا المبدأ لامن الله فقوله «مد ظله» وهذا مبني على سلب الاختيار منه تعالى لا يخلو عن شيء الا أن يقال ما ذكره ينتهي بالآخرة الى الابتناء على سلب الاختيار عنه تعالى أيضا كما هو معتقدهم في الواقع

وهذا مبني على سلب الاختيار عنه تعالى علوا كبيرا (فيه خلاف) بين الاشاعرة
والمعتزلة والفلاسفة على الترتيب المذكور (والنظر في معرفة الله تعالى) أي لاجل
حصول اليقين

(قوله لاجل حصول اليقين) اشارة الى أن في التعليل والمعرفة بمعنى التصديق
اليقيني لان المعرفة المتعلقة بالجزئي قد تحصل باحساسه المستلزم للتصديق اليقيني بوجوده
اه منه

(قوله فيه خلاف بين الاشاعرة الخ) ذكر أن ههنا مذهبا آخر اختاره الامام الرازي
وذكر حجة الاسلام أنه المذهب عند أكثر أصحابنا وهو أن النظر يستلزم العلم
بالنتيجة بطريق الوجوب من غير أن يكون النظر علة كذهب الحكيم أو مولانا
كذهب المعتزلة لكن صرح بالوجوب لئلا يحمل الاستلزام على الاستعقاب العادي
فيرجع الى المذهب الاول بل المراد الاستعقاب العقلي بمعنى أن من علم النظر
يمتنع أن لا يعلم النتيجة كما في جميع اللوازم مع الملزومات والمراد الوجوب بالاختيار
فانه حينئذ يجوز أن لا يقع بأن لا تتعلق به قدرة الله واختياره فيكون المذهب الاول
بعينه ولا ينافي هذا الوجوب كون العلم أثر القادر المختار وجائز الفعل
والترك لكن بمعنى أن لا يخلقه ولا ملزومه لا بأن يخلق الملزوم ولا يخلقه كالمذهب الاول
لان جواز الترك أعم من أن يكون بوسط أو لا بوسط فلا يمتنع أن يكون مشروطا بارتفاع
مانع هو أيضا مقدور كالتولدات عند المعتزلة القائلة بكونها بقدرة العبد وانما المنافي
لجواز الترك الوجوب بمعنى امتناع الانفكاك عن المؤثر مطلقا فلزوم العلم للنظر عقلي على
هذا المذهب وان لم يناف جواز الترك كاللزام بين سائر الممكنات وعادي على المذهب الاول
بالمعنى الذي مر آنفا

بوجوده (واجب

(قوله واجب الخ) أى شرعا ان كان وجوب الواجب المطلق شرعيا وعقلا ان كان عقليا كما فى شرح المقاصد * ثم اعلم أن فى هذه المقدمة المشهورة اختلافا وفى بيانها اضطرابا أما الاختلاف فلأن أكثرهم على أن المقدور الذى يتوقف عليه الواجب المطلق واجب بوجوبه مطلقا أى سواء كان سببا له أو شرطا وعلوه تارة بأنه لو لم يجب لجاز ترك الواجب المتوقف عليه فلم يكن الواجب واجبا وتارة بأنه لو لم يجب مقدمة الواجب المطلق لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل لكونه واجبا مطلقا ولا خفاء فى أن الاصل مع عدم المقدمة مستحيل فيكون التكليف به حيثئذ محالا وبعضهم على أنه لا يجب بوجوب ذلك الواجب مطلقا وعلوه بأن الدال على وجوب الشئ مطلقا ساكت عن وجوب مقدمته وبعضهم على أنه يجب بوجوبه ان كان سببا له لا شرطا وعلوه بأن السبب أشد ارتباطا بالسبب من الشرط بالشرط فيجب بوجوبه دونه وبعضهم كامام الحرمين على أنه يجب بوجوبه ان كان شرطا شرعيا قال لانه لولا اعتبار الشرع له لوجد مشروطه بدونه لا عقليا أو عاديا اذ لا وجود لمشروطه دقلا أو عادة بدونه فلا يقصده الشارع بالطلب وأما السبب عنده فكان شرط على الاصح فان كان شرعيا فيجب بوجوب السبب والا فلا وقيل غير ذلك وأما الاضطراب فلأنهم ان أرادوا من تلك المقدمة المشهورة أن ايجاب الواجب المطلق ناطق بوجوب مقدمته المقدورة كما يفصح عنه تلميل القائل بعدم الوجوب بقوله الدال على وجوب الشئ ساكت عن وجوب مقدمته وكذا ما قاله فى شرح المقاصد بما حاصله أننا لانسلم انه مقدمة الواجب المطلق يلزم أن تكون واجبة لجواز ايجاب الشئ مع الذهول عن مقدمته اهـ يكون القولان واردان على طرفى النقيض كما هو العادة فى أمثال هذا الاختلاف لكن التعليلين المذكورين لقول الأكثر بل أكثر التعليقات المذكورة لا تنطبق على هذا المراد ولا تقيده بل انما تنطبق على ارادة استلزام ايجاب الشئ الوجوب مقدمته كما هو واضح وان أرادوا منها أن ايجاب ذلك الشئ يستلزم ويقضى وجوب مقدمته كما هو الظاهر من أكثر

(بالنص) أى الكتاب والسنة (والاجماع) واتفاق الامة على وجوب
(ولكونه) أى النظر أمر مقدورا (مقدمة لمعرفة الواجبة عندنا بذلك)

التعليلات فلا يكون قول القائل بعدم الوجوب واقعا على طرف النقيض مع أنهم
اعتبروهما نقيضين كما لا يخفى على المتتبع وأيضا التعليل المذكور لما ذهب اليه امام
الحرمين يدل على أن المراد من تلك المقدمة هو أن ايجاب الشئ يحتاج الى أن يتمرس
الشارع لوجوب مقدمته ان كانت بحيث يوجد ذلك الشئ بدونها أولا تعرض له
وهذا مع أن فيه ما لا يخفى يغاير ما سبق من المرادين وأيضا بعض ما سبق يدل على
أن الكلام فى مطلق الواجب المطلق كما سبق وبعضه على أنه فى الشرعى فقط وبالجملة
فالذى يظهر هو أن ايجاب الشئ ليس مطلقا بوجوب مقدمته وما يتوهم من أنه
للم يكن ناطقا به يلزم التكليف بالمحال ضرورة استحالة الشئ بدون ما يتوقف
عليه مدفوع بأن المستحيل هو التكليف بوجوب الشئ بدون وجود المقدمة وليس
بلازم انما اللازم هو التكليف بوجوبه بدون التصريح بوجوبها وليس بتحصيل لان
الكون من وجوب مقدمة الشئ عند ايجابه لا ينافي وجوبها كما هو واضح نعم
ايجابه يستلزم وجوب المقدمة المقدورة مطلقا ضرورة أن المقدمة هنا بمعنى ما يتوقف
عليه وجود الشئ عقلا أو غيره فتفطن فإن تحرير المقام على هذا الوجه الوجه مما
تفردنا به (قوله أمر مقدورا الخ) بناء على أن المقدور أهم من أن يكون فعلا
تعلق به القدرة أو غير فعل لكن تعلق القدرة بعباديه وأسبابه كما هنا على بعض
تفسيره واليه اشار بالتعبير بالامردون الفعل (قوله لمعرفة الواجبة الخ) استشكل بأن وجوب
المعرفة فرع امكان ايجابها وهو ممنوع لأنه ان كان للعارف كان تكليفا بتحصيل الحاصل
وهو محال أو غير كان تكليفا للفاعل وهو أبطل وأجيب بأن امكانه ضرورى والفاعل
من لم يبلغه الخطاب أو بلّغه ولم يفهمه لا من بلغه وفهمه لكن لم يكن عارفا بما كلف
بمعرفة وهو متعلق الخطاب

أى بالنص والاجماع والمقدور الذى كان مقدمة وموقوفا عليه للواجب المطلق

(قوله للواجب المطلق) المراد بالواجب المطلق أن لا يكون وجوبه مقيدا بما يتوقف عليه كتوقف الزكاة على حصول النصاب اهـ منه

(قوله أى بالنص والاجماع الخ) قد يمنع قيام الدليل على وجوب المعرفة بالنظر أما النص فلا أن مثل قوله تعالى فاعلم أنه لا اله الا الله الآية ليس بقطعى الدلالة اذ الامر قد يكون غير الوجوب وأما الاجماع فلانه ليس بقطعى السند اذ لم ينقل قوا ترا بل يدعى الخصم الاكتفاء بالتقليد فان الصحابة رضى الله عنهم يكتفون من العوام بذلك ولا يكلفونهم التحقيق والاستدلال وأجيب بأن الظن كاف فى الوجوب الشرعى وأن اكتفاء الصحابة رضى الله عنهم من العوام انما هو اكتفاء بالمعرفة الحاصلة من الادلة الاجمالية فالحق أن المعرفة بدليل اجمالى بحيث يرفع الناظر من حضيض التقليد فرض عين ويتفصيلى بحيث يتمكن معه من ازالة الشبهة فرض كفاية وسيأتى أواخر الكتاب ماله تعلق بذلك (قوله للواجب المطلق الخ) ليس معنى الواجب المطلق ما يكون وجوبه على جميع التقادير والاحوال والا لم يكن شئ من الواجبات واجبا مطلقا فانه ما من واجب الا وهو مقيد ببعض التقادير وأقله تقدير عدم الاتيان به لانه على تقدير الاتيان به ليس بواجب ضرورة امتناع التكليف بتفصيل الحاصل بل معناه على ما أشار اليه «مد ظله» فى حاشية مكتوبة له معنا هو ما يكون وجوبه على تقدير وجود المقدمة وعدمها كوجوب المعرفة فانها واجبة على تقدير النظر وعدمه فيكون وجوبها مطلقا لا مقيدا بوجوده بمعنى انه لو نظر وجبت المعرفة والا فلا واحترز بالمطلق عن المقيد كوجوب الزكاة فانه مقيد بوجود مقدمتها التى هى النصاب بمعنى أنه لو وجد النصاب وجبت الزكاة وان لم يوجد لم تجب فان مقدمته ليست واجبة بل هى قيد لوجوبه بخلاف المطلق فان مقدمته واجبة على تفصيل يأتى

واجب (وعند المعزلة) النظر في معرفة الله تعالى واجب لكونه مقدمة للمعرفة الواجبة (لكونها دافعة لضرر) مظنون هو (خوف العقاب) فالوجوب عندنا شرعي وعندهم عقلي (قالوا ولم يجب) النظر (الا شرعا لما صح) للنبي صلى الله عليه وسلم وعلى آله (الزام) المكلف (النظر في المعجزة) وفي جميع ما يتوقف ثبوته على ثبوته من ثبوت الصانع وصفاته فان النبي صلى الله عليه وسلم وعلى آله اذا قال للمكلف انظر الى معجزتي حتى يظهر لك صدق دعواي فله ان يقول لا اتطهر ما لم يجب علي لان ترك غير الواجب جائز ولا يجب علي ما لم يثبت الشرع عندي (لعدم الوجوب) أي وجوب النظر (قبل ثبوت الشرع)

(قوله خوف العقاب) يعني أن الخوف من العقاب على ترك معرفة الله ضرر وأنه يظن حصوله لكل عاقل وبوجود المعرفة ينتفي ذلك الخوف فكانت واجبة اهـ منه

(قوله وفي جميع ما يتوقف ثبوته على ثبوته الخ) أي جميع ما يتوقف ثبوت الشرع على ثبوته والحاصل أن الشرع موقوف على ثبوت الصانع وارساله للرسول والتصديق له بالمعجزات الباهرة التي تتوقف على صفاته تعالى وثبوت كل ذلك نظري موقوف على النظر فلو قال النبي صلى الله عليه وسلم اتطرق في هذه الامور التي من جملتها المعجزات لينت عندك الاحكام الشرعية التي منها وجوب النظر في معرفته تعالى فله أن يقول لا أنظر الخ ان قيل هذه المقدمة غير صحيحة لان النظر لا يتوقف على وجوبه اذ النظر ممكن الحصول وان لم يجب قلنا نعم لكن الكلام في الزام النبي صلى الله عليه وسلم النظر والزامه انما يصح اذا كان واجبا ضرورة أنه لا الزام على غير الواجب وهذا هو المعنى بانعام الانبياء المفضي الى كون البعثة بلا فائدة

ولا يثبت الشرع عندى ما لم أنظر لان ثبوته نظرى (ورد) أولا بانه لو تم دليلكم
لدل على نفي ما هو الحق عندكم لان النظر وان كان واجبا عقلا لكن وجوبه ليس
ضروريا بل كان نظريا فلا مكلف أن يقول لا أنظر ما لم يجب ولا يجب ما لم أنظر
لان وجوبه نظرى يتوقف على ترتيب المقدمات وتحقيقه أن النظر يفيد
مطلقا وفي الالهيات فان قيل هو من النظريات الجلية يتبعه له العاقل بأدنى التفات
واصغاء الى ما يذكره الشارع قلنا الواسم فله أن لا يلتفت ولا يصغى وثانيا (بأن
المتوقف على) ثبوت (الشرع) عند المكلف (هو العلم بالوجوب) أى
وجوب النظر (لانفس الوجوب) لان وجوبه ثابت فى نفس الامر بالشرع نظر
المكلف أولا ثبت الشرع عنده أولا (ثم انها) أى المعرفة (أول
الواجبات المقصودة المتوقف البواقى) من الواجبات المقصودة (عليها) والموقوف
عليه أول بالنسبة الى المتوقف (والنظر فيها) أى فى المعرفة (وسيلة اليها فيجب)
النظر (لذلك) أى لكونه وسيلة الى الواجب فليس النظر من الواجبات
المقصودة فالنزاع فى أن أول الواجبات هو النظر أو المعرفة لفظى فان من قال
هو المعرفة أراد أول الواجبات المقصودة كما عرفت ومن قال هو النظر أراد أول

(قوله بأن المتوقف على ثبوت الخ) وفى نسخة بأن المتوقف على النظر فلا يحتاج الى تقدير
الثبوت عند المكلف اهـ منه

(قوله ولا يثبت الشرع عندى ما لم أنظر الخ) فأتيج الكلام أنه لا يجب النظر على ما لم أنظر
فله حيثئذ أن يقول لا أنظر ما لم يجب فثبت عدم صحة الزام المكلف النظر فى المجرة
وغيرها بقوله أنظر الخ (قوله وثانيا الخ) حاصله الجواب بأن صحة الزام النظر انما
تتوقف على وجوب النظر فى نفس الامر لا على العلم بوجوب النظر وكذا وجوب النظر
فى نفس الامر انما يتوقف على ثبوت الشرع فى نفس الامر لا على ثبوته عند المكلف أى
على العلم بذلك فان المتوقف على العلم بثبوت الشرع أى ثبوته عند المكلف هو العلم

الواجبات مطلقا والا فلا نزاع في أن أول الواجبات النظر لتوقف المعرفة عليه بل
 القصد الى النظر لتوقف النظر عليه (والدليل) هو (ما يمكن أن يتوصل بالنظر فيه الى
 حكم) جازم أو غير جازم (وقد يخص به) الحكم (الجازم فيقابلة الامارة) لانها
 ما كان الحكم فيها ظاهريا (ثم ان توقف) بجميع مقدماته أو بعضها (على نقل)
 وسماع من المخبر الصادق (فنقل الى والا) يتوقف بشئ منها عليه (فعقل وقد
 يستفاد منه) أو من النقل (بمعونة القرائن القطع) والجزم بالحكم كما في أدلة
 وجوب الصلاة مثلا فان الصحابة علموا معانيها المرادة بالقرائن المشاهدة ونحن علمناها
 بواسطة نقل القرائن البناواترا وقيل لا يفيد الدليل النقل القطع مطلقا لانتفاء
 العلم بالمراد منه قلنا يعلم بما ذكرنا وقيل يفيد مطلقا وعزى الى الحشوية (ولا
 يثبت ما) أي حكم مطلوب (استوى طرفاه) الثبوت والانتفاء (عند العقل)
 بحيث لا يجحد من نفسه سبيلا الى أحدهما (الا بالنقل وما يتوقف النقل عليه لا
 يثبت الا بالعقل) لثلاث يلزم الدور ومن ههنا تمت المقدمات التي يتوقف عليها اثبات

(قوله بل القصد الخ) وربما يظهر للنفس ما يصير سببا باعثا على القصد أي العزم
 المصمم وربما يكون ذلك بالكسب فيجوز أن يكون واجبا على المكلف اه منه

بالوجوب لا الوجوب في نفس الامر فالمقدمة السابقة في الاستدلال أعني قوله ولا يجب
 على ما لم يثبت الشرع عندي ممنوعة بما مر أن الموقوف على ثبوت الشرع عنده هو
 علمه بالوجوب لانفس الوجوب وبهذا علم ما في باقي المقدمات السابقة من المنع وبمثل
 ما أجبتنا عن إيرادهم يمكنهم الجواب عما عارضناهم به فلينظر (قوله بل القصد الى النظر
 الخ) ان قيل القصد الى النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل بالمطلوب فينبغي أن
 يكون هو اول الواجبات أجيب بأنه ليس بقدر بل هو قبل تعلق القدرة والارادة
 فكيف يعد من الواجبات التي هي من الاختيارات (قوله لثلاث يلزم الدور الخ) حاصله
 أن ما يتوقف عليه ثبوت النقل من العلم بصدق الناقل المبتنى على ثبوت الصانع وبعبارة
 النبي صلى الله عليه وسلم ودلالة المجردة ونحو ذلك ينحصر طريق اثباته في العقل دون

العقائد واثبات مباحث أخرى تتوقف عليها العقائد فهذا أوان الشروع في المقاصد
فتقول

*(الباب الثاني في الأمور العامة) *

الشاملة للموجودات بأسرها من الواجب والجوهر والعرض كالوجود والوحدة
فإن كل موجود وان كان كثيراً له وحدة ما باعتباراً أولاً كثر الموجودات كالأماكن
الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية وإنما قدم الأمور العامة
على البواقي لأنها كالمبادئ لها وقدم البحث عن الوجود لشرفه فقال (تصور الوجود

(قال رحمه الله الباب الثاني في الأمور العامة) لما أورد كلا مما يختص بواحد من
الواجب والجوهر والعرض في باب احتاج إلى باب لمعرفة الأحوال المشتركة إما بين
الثلاثة كالوجود والعلية أو بين الاثنين كالماهية والمعلولية فالبحث عن العدم لكونه
في مقابلة الوجود وعن الامتناع لكونه من أحوال العدم وعن الوجوب والقدم
لكونهما من أحوال الوجود كتبه فرج الله زكي

النقل والالتوقف الشيء على نفسه لكن ينبغي أن يعلم أن ذلك إنما هو فيما يقصد
منه حصول القطع وأما ما يقصد به مجرد إقادة الظن فيكون فيه خبر واحد أو جماعة
يظن المستدل صدقه بل لو جعل العالم الحاصل بالتواتر نظرياً واستدلالياً
كما هو عند بعض لم يتوقف النقل القطعي فيه أيضاً على نحو إثبات الصانع وبغية
الأنبياء المتوقف على العقل فتدبر (قوله من الواجب والجوهر والعرض الخ) أشار
به إلى أن مرادهم بالموجودات هنا أقسام الموجود لا أفرادها التي لا سبيل للعقل إلى

(ضرورى) فان قولنا الشئ إما موجود أو معدوم تصديق بديهى وانه يتوقف على تصور الموجود والمعدوم فيكون بديهيا فان قلت ان زعمت أنه بديهى بجميع أجزائه فصادرة لان الوجود من جملة أجزائه وان زعمت أن الحكم في هذا التصديق بعد تصور الطرفين بديهى لم ينفع لجواز أن يكون تصور طرفيه أو أحدهما الذى هو الوجود

حصرها بل تعيين الاكثر منها فان قيل قد يبحث في الباب عما لا يشمل الموجود أصلا كلامتناح وعما يخص الواجب كالقدم والوجوب أجيب بأن البحث عن الاول بالعرض لكونه في مقابلة الامكان وعن الاخيرين لكونهما من أقسام مطلقهما أعنى ضرورة الوجود سواء بالذات أو بالغير وعدم المسبوقية بالعدم أهم من أن لا يسبقه شئ أصلا أولا وهما من الامور العامة أما الوجوب فظاهر وأما القدم فكذلك على رأى الفلاسفة القائلين بقدم بعض الجواهر والاعراض وأما عند المتكلمين فلا أن تطرحهم فيه أهم من أن يكون بجهة الاثبات أو النفي بمعنى أنه ليس من الامور العامة قدس (قوله وانه يتوقف على تصور الموجود الخ) فيه أنه ان أريد التوقف على التصور بالحقيقة فمنوع وان أريد مطلقا فلا يفيد المدعى أعنى بديهية تصور الوجود بالحقيقة (قوله فيكون بديهيا الخ) كتب «مد ظله» عليه فان قيل هذا انما يستلزم بديهية تصور المشتق دون المأخذ الذى كلامنا فيه وهذا على تقدير تمامه غير مراد قلنا انما المراد في التصديق المذكور المأخذ دون معنى المشتق فاذا كان بديهيا كان بديهيا اه فافهم (قوله فصادرة) حاصلة أن التصديق هنا ما أن يراد به ما هو على رأى الامام من كونه مركبا أو ما هو على رأى الحكيم من كونه نفس الحكم وعلى الاول اما أن يراد بديهية جميع أجزائه فيلزم المصادرة أو بعضها أو مطلقا فلا يستلزم المدعى وعلى الثانى اما أن يراد بديهية الحكم فقط أو مطلقا فكذلك لا يستلزمها أو بديهيته مع بديهية جميع متعلقاته فيلزم المصادرة أيضا فالاولى التعبير بالمتعلقات بدل الاجزاء كما فى شرح المقاصد فتفطن

كسبيا قلنا هذا التصديق بديهي مطلقا ولا مصادرة لان بديهته مطلقا في نفس

(فسوله هذا التصديق بديهي مطلقا الخ) أى بجميع أجزائه كما فسر
 في شرح المقاصد (قوله ولا مصادرة الخ) حاصله انا نختار ان هذا الحكم بجميع
 متعلقاته بديهي ولا مصادرة لان بديهية المجموع وان كان متوقفا على بديهية كل جزء
 جزء مفصلا لكن المقصود هنا ليس الاستدلال بتلك البديهية على هذه ليلزم المصادرة
 بل المقصود الاستدلال بالعلم ببديهية المجموع على العلم ببديهية الجزء ولا يستلزم المصادرة
 فان العلم ببديهية المجموع لا يتوقف على العلم ببديهية الاجزاء بل هو مستتب لهذا
 فيجوز أن يستفاد الثاني من الاول بمعنى أنه اذا علم ببديهية المجموع فأى جزء يلاحظ
 من أجزائه يعلم أنه بديهي هذا حاصل ما حرره صاحب الموافف واعرض عليه المصنف
 في شرح المقاصد بما حاصله أن العلم بالكل إما نفس العلم بالاجزاء أو حاصل به فبالضرورة
 لا يكون العلم بكل جزء تابعا للعلم بالكل يمكن الاستفادة منه فان قيل قد يعقل المركب
 من غير ملاحظة الاجزاء على التفصيل قلنا الواسم في المركب الحقيقي لا الاعتباري
 اذا لمعنى تعقل المركب الاعتباري سوى تعقل الامور المتعددة التي وضع الاسم بازائها
 ولو سلم في التصور ضرورة أنه لا معنى للتصديق ببداية المركب بجميع أجزائه سوى
 التصديق بأن هذا الجزء منه بديهي وذلك بديهي ولو سلم فلا يلزم المصادرة
 في شئ من الصور لجواز أن يعلم الدليل مطلقا من غير توقف على العلم بجزئه الذي هو
 نفس النتيجة اه وأقول الاستدلال ببداية المركب المذكور على بديهية جزئه الذي هو
 الوجود يؤل الى قولنا الوجود جزء من هذا المركب وكل جزء منه بديهي ولاشك ان هذا
 قياس على هيئة الشكل الاول فينتج بعد تسليم مقدمتيه ان الوجود بديهي قطعاً فلا اعتراض
 أصلا فان قيل لعل المصنف أراد بما اعترض الإشارة الى الشبهة المسطورة في كتب القوم
 على الشكل الاول قلنا هي ان لم تدفع فلا اختصاص لا يرادها بهذا المقام بل هي تم جميع
 المراد وان كانت مدفوعة كما هو مسطور أيضا في كتبهم فلا اشكال اللهم الا أن يقال الكلام
 هناك الاستدلال بالكل على الاجزاء وفي الشكل بالكل على الجزئ وبينهما بون قتأمله
 فانه من مطارح الاذكياء ثم أقول لو جعل الاستدلال السابق على بديهية تصور العلم
 استدلالا على بديهية الوجود بأن يقال تصور الوجود ضروري لان علم كل أحد بأنه

الامر يتوقف على بديهية أجزائه في نفس الامر لكن لا يتوقف العلم ببديهيته مطلقا على العلم ببديهية أجزائه أى كل واحد منها مفصلا مثلا اذا علم أن هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالصبيان علم أن كل واحد من أجزائه بديهي هذا ولما كان هنا مظنة أن يقال اذا كان الوجود ضروري التصور كان غنيا عن التعريف فلم عرقوه قال (والتعريف) له (بالكون والتحقق والشيئية لفظي) قصده تفسير مدلول اللفظ والبديهية انما تعنى عن التعريف الحقيقي ثم

(قوله لا يتوقف العلم الخ) بناء على أن العلم قد يكون اجمالا وقد يكون تفصيلا وحصول الاول لا يتوقف على حصول الثاني فيجوز أن يجعل حصول الاول هنا دليلا على بديهية أجزائه التي منها تصور الوجود اه منه

موجود ضروري وهذا تصور وجود خاص ببديهيته تستلزم بديهية العام لكان أظهر من هذا الاستدلال لسلامته من المصادرة والتكلف للجواب عنها ولعدم ورود ما سبق من الفرق بين حصول الشيء وتصوره لان ذلك انما يقدر فيما لو جعل استدلالا على بديهية تصور العلم كما سبق لا فيما اذا جعل استدلالا على بديهية تصور الوجود كما هنا ضرورة ان حصول العلم بالوجود من تصور الموجود وان كان غير تصور العلم فيتم ههنا لانهم قد بره قاه دقيق (قوله حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالصبيان الخ) أشار بهذا الى الاستدلال على بديهية التصديق بقولنا الشيء اما موجود أو معدوم بأنه لو لم يكن بديهيًا بل كان كسبيا لما حصل ممن لا يتأتى منه الكسب واللازم باطل فكذا الملزوم وهذا مبنى على جعل التصديق ببداية هذا التصديق كسبيا محتاجا الى النظر كما جعل التصديق ببداية تصور الوجود كسبيا واستدل عليه بقوله فان قولنا الشيء اما موجود الخ قد بره قاه دقيق مبنى على جعل ما ذكر استدلالا لاتنيها ثم الاستدلالات على بديهية الوجود والرد على شبه المذكرين لبديهيته وبيان أنه لا يعرف لا بالحد ولا بالرسم الحقيقيين

انهم اختلفوا في أن اشتراك الموجودات في الوجود معنوي أو لفظي وانه زائد على
 الماهية أو عينها فاعلم أنه (ينبه على اشتراكه معنى) ثلاثة أمور نبه بقوله ينبه
 على أن اشتراكه معنى بديهي والامور المذكورة منبهات تزيل خفاءه الاول (صحة
 التقسيم الى) وجود (الواجب) وجود (غيره) ومورد القسمة مشترك بين
 جميع أقسامه لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى مشترك لا يقال تقسيم الوجود
 الى ما ذكرتم للاشتراك اللفظي كما يقسم العين الى الفؤارة والبصرة لكونه مشتركا

(نقوله الى وجود الواجب) حاصل ما ذكره المصنف على وجه أوضح هو أن الوجود
 مفهوم واحد مشترك بين جميع الموجودات بوجوه ثلاثة أحدها انا نجزم بوجود
 أمر مع التردد في كل من الخصوصيات فاما اذا نظرنا الى وجود الممكن جزمنا
 بوجود سببه مع التردد في كونه واجبا أو ممكنا عرضا أو جوهرًا متخيرًا أو غير متخير
 ومع تبديل اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون
 الأمر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبديل الاعتقادات مشتركا
 بين الكل فانها ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود أيضا واحدا لبطل
 الحصر العقلي بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد امام وجود واما معدوم لم يجزم
 العقل بالانحصار لجواز أن لا يكون معدوما ولا موجودا بالمعنى الذى قصد بل
 هو موجود بمعنى آخر ثالثها انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن
 ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ومعلوم ان مورد القسمة
 مشترك بين أقسامه اه فرج الله زكى

مذكورة في المطولات فلتراجع (قوله معنوي) كما عليه الجمهور الا أن الوجود عند
 المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالاضافات الى الماهيات المختلفة وعند الفلاسفة
 حقيقة مختلفة بالذات كما يأتى من أن وجود الواجب يخالف لوجود الممكن عندهم (قوله
 أو لفظي) كما نسب الى الشيخ أبي الحسن الاشعري رحمه الله من أن وجود كل شئ عنده مبنية
 وسبأنى بيانه مفصلا (قوله ضم مختص الى مشترك الخ) أى الى معنى مشترك لا مطلقا

بينهما لفظاً لأنقول قسمة الوجود عقلية لا تتوقف على الوضع والعلم به ولذلك
لا تختلف باختلاف اللغات بخلاف التقسيم الاشتراك اللفظي (و) الأمر الثاني
(الجزم به مع التردد في الخصوصية) من أنواع الموجودات وأشخاصها ولولم يكن
الوجود مشتركاً بمعنى بل كان له في كل معنى غير ما له في الآخر لا يمنع الجزم به مع
التردد في الخصوصية كون الشيء جوهرًا أو عرضاً أو غير ذلك ضرورة أن الوجود إما
نفس الخصوصية أو مختص بها ذاتياً أو عرضياً فيزول اعتقاده مع زوال
اعتقادها أما على الأول فلا أن التردد في الخصوصية عين التردد في الموجودات
وأما على الثاني فلا أن التردد في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعاً (و) الثالث
(تمام الحصر في الوجود والمعدوم) ولولم يكن الوجود مشتركاً بمعنى وكان
له في كل معنى آخر لم يتم الحصر في قولنا الإنسان إماماً وجوداً أو معدوماً
اذ معنى الوجود ما اتصف بالوجود فأى معنى من معانيه يراد لا يتم الحصر

(قوله بل كان له في كل معنى الخ) بأن كان مشتركاً لفظاً لا معنى (قوله ضرورة أن الوجود إما
نفس الخصوصية الخ) أى على تقدير أن يكون مشتركاً لفظياً له معان مخصوصة
متمايزة بخلاف ما إذا كان مشتركاً معنوياً فله حينئذ لا يكون نفس الخصوصية
ولا مختصاً بها بل عرضاً عاماً يصح الجزم به مع التردد فيها * ثم اعلم أنه ان نقض الوجهان
المذكوران بالماهية والتشخص حيث يقع تقسيم كل منهما إلى الواجب والممكن وأيضاً
يقع الجزم بأن لعل الحوادث ماهية وتخصصاً مع التردد في كونها واجباً أو ممكناً مع
أن شيئاً من الماهيات والتخصصات ليس بمشترك بينهما معنى أوجب بأن مطلق الماهية
والتشخص أيضاً مفهوم كل مشترك معنى بين الكل فلا نقض (قوله ما اتصف بالوجود)
أى بواحد من تلك المعاني بخصوصه (قوله فأى معنى من معانيه) أى فأى معنى
مخصوص الخ ان قيل لو أريد حينئذ من الوجود ما اتصف بالوجود بأحد المعاني

الجواز الاتصاف بالوجود بمعنى آخر فلم يكن معدوما ولا موجودا بالمعنى الذى أريد (و) ينبه (على زيادته على الماهية ذهنا) بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الوجود دون الماهية والماهية دون الوجود وجوه ثلاثة الاول (صحة سلبه) أى الوجود (عنها) أى عن الماهية فلو كان عينها المجاز ذلك لامتناع سلب الشئ عن نفسه (و) الثانى

لأعلى التعيين ثم الحصر أيضا قلنا يتوقف على اعتبار عموم المجاز المتوقف على الوضع واللغة كما سبق فى التقسيم والمقصود تمام الحصر مقلا من غير توقف على ما ذكرناه من (قوله لجواز الاتصاف بالوجود بمعنى آخر الخ) وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم اذ على تقدير تعدده كان هدم الحصر أظهر لجواز أن يكون متصفا بالعدم بمعنى آخر فتبصر (قوله بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الوجود دون الماهية الخ) إشارة الى أن المقصود من زيادة الوجود على الماهية هو تغايرهما بحسب المفهوم دون الهوية فتدبر (قوله أى عن الماهية الخ) قال فى شرح المقاصد مثل العتقاء ليس بوجودها ان قيل هذا سلب المشتق اعنى الوجود من الماهية لاسلب مبدا الاشتقاق الذى كلامنا فيه اعنى الوجود منها فصحة هذا السلب لا تفيد كون الوجود غير ماهية العتقاء اذ معناه هو أن العتقاء ليس شيا متصفا بالوجود وهذا لا ينافى كون العتقاء نفس الوجود قلت الوجود الذى يبحث عنه أنه هل هو نفس الماهية أو زائد عليها هو مبدأ انتزاع الوجود بالمعنى المصدري لا المعنى المصدري الذى هو مأخذ اشتقاق الوجود لانه لا خلاف فى أنه زائد على الماهية وان صرح فى شرح المقاصد بأن احتجاج الفريقين صريح فى أن النزاع فى الوجود المقابل للعدم وهو معنى الكون اهـ فإذا جاز سلب الوجود بالمعنى المذكور عن شئ دل قطعا على أن ذلك الشئ غير المبدأ والالم يصح سلب اتصافه بالمعنى الانتزاعى كما هو ظاهر للمتبصر ان قيل فليمثل لسلب الوجود عن الماهية بقولنا العتقاء ليس بوجود لا بما مثل به المصنف قلت ذلك فاسد لانه حينئذ اما أن يراد بالوجود المسلوب مبدأ الانتزاع فيلزم المصادرة أو المعنى المصدري الانتزاعى فلا يفيد المدعى أعنى مغايرة

(افادة جملة عليها) ولو كان عينها لما أفاد لأن حمل الشيء على نفسه غير مفيد ضرورة (و) الثالث (اكتساب ثبوته لها) فان ثبوته لها قد يفتقر الى كسب كوجود الجن والشيطان بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها هذا مذهب جمهور المتكلمين (والحكام على أن حقيقة الواجب وجود خاص) فالوجود عندهم نفس الماهية في الواجب قالوا لو كان الوجود في الواجب زائدا على الماهية قائما بها كان محتاجا اليها وانما غيره والمحتاج الى الغير يمكن فله علة ليست غير الماهية والا لكان

الماهية لمبدأ الانتزاع فليتأمل جدا (قوله لان حمل الشيء على نفسه الخ) المراد من الحمل هنا أيضا هو الحمل الاشتقاقي كان يقال الجن موجود لا حمل المواطأة كان يقال هو وجود لان افادة هذا الحمل ممنوعة أما عند من يدعى اتحاد الماهية والوجود تظاهر لما صرح به الشارح « مد ظله » وأما عند الفائلين بغيرتهما فاعدم صحة هذا الحمل فضلا عن افادته فافهم ان قيل اذا ثبت (٣) أن محل هو الوجود بمعنى مبدأ الانتزاع وان المراد من الحمل هو حمل الاشتقاق فلا نسلم ان قولنا الجن موجود غير مفيد ولو على تقدير كون الوجود نفس الماهية اذ غاية أنه حينئذ يؤول الى قولنا الوجود موجود ولا شك في افادته كيف وقد جعل معرك الآراء كما سيأتي مفصلا وليس فيه حمل الشيء على نفسه كما هو ظاهر قلت جعل هذا من معارك الآراء دال على أن الوجود زائد على الماهية لانه انما يفيد هذا الحمل اذا كان معناه أن الوجود شيء متصف بالكون المنتزع عن وجود زائد على الوجود الذي جعل موضوعا في هذه القضية فانه الذي يتكلم عليه باستلزام زيادته للتسلسل بخلاف ما اذا كان نفس الماهية فانه حينئذ يكون معناه أن الوجود متصف بالكون المنتزع من وجود هو نفس الموضوع وذلك ضروري غير مفيد وغير مستلزم للتسلسل وبالجملة تحقيق الوجود والحمل موكول الى رسالتنا الجديدة فلتراجع وابتأمل فانه دقيق جدا (قوله كان محتاجا اليها الخ) أقول القيام المفضى الى الاحتياج المفضى الى الامكان هو القيام الخارجى بين أمرين متميزين بالوجود والهوية كقيام البياض بالجسم لا كقيام الوجود بالماهية فان الماهية والوجود وان كانا

الواجب في وجوده محتاجا الى غيره فلا يكون الواجب واجبا فلا بد أن تكون نفس
 الماهية والعلة متقدمة بالوجود على المعلول فيلزم تقدم الماهية بالوجود على
 الوجود وانه محال وأجيب بأن العلة متقدمة وأما بالوجود فلا كتقدم ماهية الممكن
 على وجودها فانها علة قابلة له عند كم وليس ذلك بالوجود لما ذكرتم بعينه ولهم
 أن يقولوا ان ما يلزم تقدمه على المعلول بالوجود هو العلة الفاعلة ووجود الواجب على

(قوله هو العلة الفاعلة) دون القابلة بناء على ان قيامه بالماهية في الممكن انما هو ذهنا
 لا خارجا كما يأتي اه منه

متغيرين بالمفهوم والاعتبار لكنهما في الخارج موجود له هوية واحدة فلا قيام بينهما
 في الخارج بل انما هو بالاعتبار كما يأتي فلا يوجب الامكان المنافي للوجوب اذ لا معنى
 لواجب الوجود سوى ما يتنوع زوال وجوده من ذاته نظرا الى ذاته ولا يضر احتياجه
 الاعتباري ولا تسميته ممكنا بهذا الاعتبار مع انه خلاف الشرع والاصطلاح فان
 الممكن المنافي للواجب ما يحتاج في ثبوت الوجود له الى غير ذاته والواجب مالا يحتاج في ذلك
 الى غير ذاته بل يكون ذاته مقتضيا لوجوده، وحيث يجوز ان تصاف الذات وكذا وجوده
 بالوجوب لكن اذا وصفنا ذاته به كان معناه انه يقتضي وجوده واذا وصفنا الوجود به
 كان معناه انه مقتضى ذاته كذا حققه بعض المحققين (قوله وأما بالوجود فلا الخ) أي
 وأما تقدمها بالوجود فليس بل لازم بل اللازم هو تقدمها بما هي علة به ان كانت بالوجود
 فبالوجود أو بالماهية فبالماهية (قوله كتقدم ماهية الممكن الخ) فان تلك الماهية من
 حيث هي متقدمة على الوجود من غير اعتبار الوجود أو العدم وتقدم الماهية على لوازمها
 المستندة الى نفس الماهية من حيث هي كالثلاثة للفردية والأربعة للزوجية (قوله
 عندكم الخ) التصريح به للتخصيص على لوازمهم والافاهية الممكن قابلة لوجوده
 عندنا أيضا فليتبدر (قوله ولهم أن يقولوا الخ) اشارة الى ما رد به الطومسي هذا
 الجواب وحاصله أن الكلام فيما يكون علة لوجود أو موجود في الخارج وبديهة العقل

تقدير امكانه محتاج الى فاعل فيلزم المحال لكن الوجود عند القائلين بزيادته أمر اعتباري لا يحتاج الى موجد فلا اشكال (قائم بنفسه مقيم لغيره مخالف لوجود الممكن في حقيقته وإذا) أي لما ذكر من المخالفة بين الوجودين في الحقيقة (صح تفرد) أي وجود الممكن (بالقيام بالماهية) فلا يرد أن مجرد الوجود عن الماهية وقيامه بذاته إما لذاته فيكون كل وجود مجردا لأن مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه فيكون وجود الممكن مجردا أيضا وهو باطل لأن ماهية الممكن من حيث هي تقبل العدم والا ارتفع الامكان عنها وإما لغيره فيكون مجردا الواجب له علة منفصلة

حكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود فإن العقل مالم يلاحظ كون الشيء موجودا امتنع أن يلاحظه مبدأ للوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فإنه لا بد أن يلاحظه العقل غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول المحاصل ولا العدم لئلا يلزم اجتماع المتناقضين اه أقول قد سبق آنفا ما حاصله أن الماهية على التقدير المذكور تصير علة اعتبارية لا خارجية فلا يلزم تقدمها بالوجود مطلقا على الوجود فافهم (قوله لكن الوجود عند القائلين بزيادته الخ) أقول قد تقرر في المنهات السابقة ان النزاع انما هو في الوجود الحقيقي الذي هو مبدأ الانتزاع والا فلا خلاف في زيادة الوجود الانتزاعي على الماهيات صرح بذلك المحققون ولنبهك ذهنا على دقيقتها انه لما تقرر أن مقصود المتكلمين من زيادة الوجود على الماهية مطلقا ذهنا هو تغايرهما بحسب المفهوم لا الهوية تكون مخالفة الحكماء لهم في الواجب في ذلك راجعة الى اتحادهما فيه ذهنا وخارجا ولا معنى لاتحاد الوجود والماهية مفهوما وهوية إلا تراد فهما ولم يقل به أحد فالتحقيق هو أن مراد الحكماء من كون الوجود في الواجب عين الماهية هو أنه لا ماهية للواجب غير الوجود بل حقيقته هو الوجود فقط أعني الوجود الخاص المجرد عن الماهية لا أن له ماهية ووجودا كما للانسان فان له ماهية هي الحيوان الناطق ووجودا هو الكون في الاميان فانه لو كان المراد ذلك فحينئذ اما أن يريدوا باتحادهما الاتحاد في الهوية فقط فلا يخالف الواجب عندهم الممكنات وهو خلاف ما اشتهر عنهم واما أن يريدوا الاتحاد في المفهوم أيضا فهو باطل لما سبق آنفا وبالجملة تحقيق المقام طور يعلم من طورنا هذا فليطلب

فلا يكون واجبا ولا يرد أيضا أن الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا وذلك لأن البحث ليس في الوجود المشترك بل في الوجود الخاص المخالف لسائر الوجودات في الحقيقة والمجرد هو الثاني والمعلوم ضرورة هو الأول والمراد بقيام الوجود بالماهية في الممكن قيامه بها (ذهنا لا عينيا) إذ لا ينفرد كل بتحقيق على حدة في الخارج (كيباض الجسم) فإنه قائم به في الخارج فلا يرد أنه لو قام بالماهية لكان موجودا ضرورة امتناع وجود ما لا وجود له في نفسه في المحل فينقل الكلام إلى وجوده ويتسلسل لأن التقدير أن وجود كل شيء زائد عليه

(قوله إذ لا ينفرد الخ) بناء على أنه ليس الهوية المتحدة مع الماهية في الخارج لأنه أمر اعتباري لا تحقق له في الخارج كما هو عند المتكلمين ففهم اه منه

في رسالتنا الجديدة (قوله فلا يكون واجبا الخ) ضرورة توقف وجوده على تجرده المنوقف على ذلك الغير لا يقال يكفي في التجرد عدم ما يقتضي المقارنة لانا نقول فيحتاج إلى ذلك العدم (قوله فإنه قائم به في الخارج الخ) أقول ههنا بحث لم أر من تعرض له وهو أنه إن أريد بقيام البياض بالجسم في الخارج وزيادته عليه خارجا بمعنى تغيرهما هوية أنه بعد عروضه له ليس في الخارج شيء واحد يطلق عليه البياض والجسم بل شيئا من كل منهما متحقق بتحقيق على حدة فسلم لكن لا نسلم أن الماهية مع الوجود بعد عروضه لها ليست كذلك فإنه ليس في الخارج حقيقتان شيء واحد يطلق عليه الماهية والوجود لا امتناع حمل المواطأة بينهما عند القائلين بتغيرهما كما هو ظاهر فإن قيل هناك شيء واحد هي الماهية ويطلق عليه الوجود بالاشتقاق فيقال الماهية موجودة قلنا في صورة القيام الخارجي أيضا شيء واحد هو الجسم يحمل عليه البياض بالاشتقاق فيقال الجسم أبيض فلا فرق فإن قيل في صورة الجسم والبياض هما موجودان كل بوجود على حدة قلت في صورة الماهية والوجود كذلك إذ الماهية موجودة بوجودها ووجودها موجود بوجود وجودها هي تقدير كون وجود كل شيء زائد عليه إن قيل لا غلظ

وأيضاً الماهية المعروضة امام معدومة فيتناقض أو موجودة فيدور أو يتسلسل وذلك لان زيادة الوجود على الماهية وقيامه بها انما هو بحسب العقل دون الخارج وليس كقيام البياض بالجسم (مشارك) أى وجود الواجب (هـ) أى لو جود الممكن (فى عارض) هو مفهوم (الكون) أى الثبوت وهو الوجود المشترك (المقول على الوجودات) الخاصة (بالتشكيك) لانه فى العلة أقدم منه فى المعلول وفى الجوهر أولاً منه فى العرض وفى القار كالسواد أشد منه فى غير القار كالحركة فيكون عارضاً لما صدق عليه اذا الماهية وأجزاؤها لا تكون مقولة بالتشكيك على

فى الحس بين الوجود والماهية قلت كذلك بين البياض والجسم فليتأمل نعم الفرق الظاهر بين الصورتين هو أن قيام البياض بالجسم مسبوق بوجود الجسم بخلاف قيام الوجود بالماهية فان اكتفى فى الفرق بين القيامين بمجرد هذا كان مسلماً لكن لا يندفع به الا الاراد الثانى المذكور بقوله وأيضاً الماهية المعروضة الخ فتدبره جداً اذا تقرر هذا وجب التمسك فى دفع الاول بما حققه المحققون من أن زيادة الوجود انما هى بالنظر الى الماهيات التى هى غير الوجود وأما بالنسبة الى نفسه فلا وذلك لانه لما كان تحقق كل شئ بالوجود فبالضرورة يكون تحققه بنفسه من غير احتياج الى وجود آخر يقوم به فلا تسلسل قطعاً فان قيل فيكون كل وجود واجباً اذ لا معنى للواجب سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا ممنوع فان معنى كون وجود الواجب بنفسه هو أنه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه أنه اذا حصل سواء من ذاته كما فى الواجب أو من غيره كما فى الممكن لم يفتقر الى وجود آخر يقوم به بخلاف الانسان مثلاً فانه انما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجود يقوم به عقلاً كذا حققه المصنف فى شرح المقاصد لكن لنا تحقيق يعلم منه أن الواجب لذاته هو الوجود ولا يرد عليه شئ مما أورد على غيرنا فليطلب تحقيقه فى رسالتنا الجديدة وان نسب المصنف الداهيين الى هذا المذهب الى الضلال البعيد نعم والله يفضل من يشاء ويهدى من يريد (قوله اذ الماهية وأجزاؤها الخ) وسيأتى بيان ذلك ان شاء الله تعالى

أفرادها فقولها المقول على الوجودات الخ بمنزلة العلة لكون الكون عارضا ولا يلزم من ذلك زيادة الوجودات الخاصة لان زيادة العارض لا تستلزم زيادة المعروض بخاز كون واحد من الوجودات الخاصة قائما بنفسه لكونه حقيقة مخالفة لسائر الوجودات لكن لا يخفى أن الوجود الخاص لكل شئ أن كان عبارة عن ثبوته لزم من القول بعروض الكون عليه اتحاد العارض والمعرض اذ لا اختلاف حينئذ الا بالاطلاق والتقييد وذلك لا يصح العروض وان كان أمرا وراء الثبوت لم يصح حمل الكون بمعنى الثبوت عليه فهو وهو منه يعلم ضعف قولهم (كالنور على الانوار) بمعنى ان

(قوله بمعنى الثبوت) مع أن الظاهر أن جملة عليه لا يكون الا بهذا والا كان لفظ الوجود مشتركا لفظيا الا أن يقال حمل الكون على الوجودات انما هو بالاشتقاق ولا يلزم من

(قوله بخاز كون واحد من الوجودات الخاصة الخ) وما ثبت من اشتراك الكل في مفهوم الوجود لا يقتضي تصادق افراده وذلك كافراد الماشي من أنواع الحيوانات تشترك في مفهوم الماشي من غير تصادق بينهما (قوله لكن لا يخفى الخ) أقول هذا إشارة الى ما أبطلناه في رسالتنا الجديدة كون الوجود المطلق صادقا على الوجودات الخاصة المختلفة الحقائق صدق العرضي الملازم على معروضاته الملزومة فان صدق الوجود على الوجودات ان أريد به جملة عليها بالمواطاة كما بين المطلق والمقيد التي هي حصصه فلم يكن لانسانه مرضى لها كما لا يخفى فيمتنع كون تلك الحصص مختلفة الحقائق اذ حيث لا يكون كالمشي بالنسبة الى حصصه العارضة للموجودات لا الماشي بالنسبة الى الافراد التي تحته وان أريد به جملة عليها بالاشتقاق بأن يكون كل من الوجودات الخاصة المختلفة الحقائق موجودا فلا نسلم كونها مشتركة في مفهوم الوجود المطلق بأن يكون حقيقة كل هو ذلك المطلق المقيد بما قيد فلا يكون الوجود المطلق مشتركا معنويا بالنسبة اليها بل المشترك بينهما هو الوجود لا الوجود كما أن المشترك بين أنواع الحيوانات هو الماشي لا المشي فقياس الوجود الى حصصه انما يصح على المشي بالنسبة الى حصصه لا على المشي بالنسبة الى الافراد التي تحته كما هو ظاهر على أولى الابصار (قوله لم يصح حمل الكون بمعنى الثبوت الخ) كتب ههنا ويمكن أن يقال انهم أرادوا من الوجود العارض المعنى النسبي دونه في الوجودات

نور الشمس ونور القمر ونور السراج مختلفة بالحقيقة مشتركة في عارض النور المطلق
هذا (وما يقال انه) أى الوجود (فى النكل) من الواجب والممكن (نفس
الماهية) كما نسب الى الشيخ الاشعري رحمه الله وكأنه لهذا قال المعلوم ليس بشئ

ذلك كون الوجودات الخاصة بوجود حقيقة لان الامم من ذلك كونها كائنة لاموجودة
لان الوجود حقيقة فيما هو أثر الفاعل فى الممكنات وعين الذات فى الواجب تعالى
واطلاقه على الكون العارض انما هو بطريق التجوز لانه امر اعتبارى انتزعه العقل
عما هو الوجود حقيقة لان الوجود مبدأ الاثار وهذا الامر الانتزاعى لا يصح لذلك
لانه امر اعتبارى وفيه تأمل اه منه مد ظله العالى (قوله كما نسب الى الشيخ الاشعري)
فيكون حمل النور على تلك الاثار على سبيل الاشتقاق كحمل الكون على
الوجودات أيضا فافهم اه منه مد ظله

لخاصة فانه بمعنى مبدأ الاثار ويقتضى الحمل به هو الاعلى طريق المسامحة فينبذ يمكن
جعل الخلاف فى الوجود لفظيا فافهم اه فالقائلون بزيادة الوجود أرادوا منه المعنى النسبي
والقائلون بكونه نفس الماهية أرادوا به مبدأ الاثار لكن يلزم منه الاشتراك اللفظي
بين هذين المعنيين وان كان كل منهما مشتركاً معنويًا فى افراده والذي يظهر لنا ويجمع
به جوانب الكلام هو أن مرادهم من الوجود المطلق الذى اختلف فيه أنه هل هو زائد
على الماهية أو منها وهل هو مشترك معنوي أو لفظي هو الوجود بمعنى ما به تحقق
الشيء لا بمعنى نفس التحقق أى الكون المصدري فينبذ يكون لكل من الاختلافات
المذكورة وجه يليق بالاعتماد عليه ويندفع به جميع ما يورد ههنا خصوصاً ما أوردناه
فى بحث الزيادة والقيام ذهنا وما أشار اليه الشارح « مد ظله » بقوله لكن لا ينبغي الخ
كما لا ينبغي على المتقطن الحاذق (قوله فى عارض النور المطلق) فعلى التحقيق الذى مر
لا يكون المراد من النور المعنى المصدري بل ما به يتنور الشيء فافهم (قوله وكأنه لهذا
قال المعلوم الخ) هذا تدقيق أنيق موافق لما صرح به المصنف فى شرح المقاصد نقلاً
عن الامام من أن القول بثبوت المعلوم متفرع على القول بزيادة الوجود لكن يندشه

فإن الوجود إذا كان نفس الماهية فإذا ارتفع ارتفعت فكان المعدوم نقيضاً صرفاً
بمخلاف ما إذا قيل بأنه زائد عليها كما قال به غيره كالمعتزلة فإنه بارتفاعه لا يلزم ارتفاعها
فإن ارتفاع العارض لا يستلزم ارتفاع المعروض ولذا قالوا بأن المعدوم ثابت فكانهم
لما قالوا بالزيادة والقيام بالماهية قالوا بثبوت الماهية ولو كانت معدومة لاستدعاء القيام
ذلك لكن قد عرفت أن القيام إنما كان ذهنياً وهذا لا يستدعي الثبوت فيه
(ف) ليس المعنى أن المفهوم من الوجود هو المفهوم من الشيء فإن ذلك باطل بل هو
(بمعنى أنه لا ينفرد كل) من الوجود والماهية (بتحقق على حدة في الخارج) أي ليس
للشيء هوية ولعارضه المسمى بالوجود هوية أخرى وليس المراد أنهم متحققان بتحقيق
واحد في الخارج إذ لا تحقق للوجود في الخارج مطلقاً غاية الأمر أنه لا شيء ولا هوية
إلا إذا كان موجوداً فكانه نفسه (وإنما هو) أي الانفراد (في العقل) كما مر

ما صرح به القاضى في شرح لب الاصول من أن أكثر القائلين بأن المعدوم ليس بشئ
قائلون بزيادة الوجود على الماهية فليراجع وليتدبر (قوله فإن ذلك باطل الخ) لما سبق
من أن تعاريف مفهوم الوجود والماهية ضرورية لكن إذا كان بمعنى التحقق والكون
المصدرى لا بمعنى ما به التحقق يتدبر (قوله إذ لا تحقق للوجود في الخارج مطلقاً الخ)
إنما يتم لو أريد من الوجود المعنى المصدرى الاعتبارى وقد تقرر باعتراف الشارح
«مد ظله» أن القائلين بكونه نفس الماهية يريدون به المعنى الحقيقى الذى سبق فتفطن
(قوله فكانه نفسه) كتب عليه فالتحقق هو الموجود لا هو والوجود بتحقيقين ولا
يتحقق واحداه حاصله أن المقصود من كون وجود الشيء نفسه هو أنه إذا عرض
الوجود على الماهية حصل هناك موجود واحد بوجود واحد لا موجودان سواء
بوجودين أو وجود واحد ضرورة أن الوجود بالمعنى المصدرى أمر اعتبارى لا وجود له
فيكون الموجود هو الماهية التى مرض لها الوجود نعم هناك أمران أحدهما الماهية
المعروضة والاخر هو الوجود العارض لكن لما كان الموجود هو أحدهما فقط قيل
بكون أحدهما نفس الآخر وإن كانا متغايرين بالحقيقة ضرورة امتناع حمل أحدهما على

أقول انه لم يرد بالوجود المعنى النسبي الذي لا يتحقق له في الخارج وإنما أراد به ما هو مبدأ
 الآتار وهو الهوية ولا شك أنه بهذا المعنى نفس الشيء كما لا يخفى (ثم الوجود ينقسم الى
 العيني) وهو الوجود المتأصل المتفق عليه الذي به يتحقق ذات الشيء وحقيقته في
 الخارج بل هو نفس تحققها وهو أعلى الوجودات (و) الى (الذهني) الذي هو
 وجود غير متأصل بمنزلة الظل للجسم يكون المتحقق به الصورة المطابقة للشيء بمعنى
 انها لو تحققت في الخارج لكانت ذلك الشيء كما أن ظل الجسم لو تجسم لكان ذلك
 الجسم (حقيقة) بالاضافة الى ذات الشيء وحقيقته (و) ينقسم (الى اللفظي
 والخطي مجازا) من حيث الاضافة الى ذات الشيء وحقيقته (اذ ليس) الموجود
 (في اللفظ والخط من الانسان) مثلا (الشخص و) لا (الماهية كما) أنه
 (في الخارج) الشخص (و) في (الذهن) الماهية (بل) الموجود في اللفظ

الآخر مواطاة (قوله أقول الخ) حاصله أن ما ذكر مبني على أن المراد من الوجود هو الامر
 الاعتباري أما لو أراد به ما به التحقق فلا حاجة في القول بعينية الوجود للماهية الى ارتكاب
 المسامحة التي ذكرت ضرورة أن الماهية اذا تحققت كان هناك شيء واحد موجود هو الماهية
 المتحققة وذلك الشيء كما تطلق عليه الماهية مواطاة يصح أن يكون بهذا المعنى نفسه فيطلق
 عليه بالمواطاة أيضا بلا مسامحة (قوله ولا شك الخ) أقول اذا عرفت ما سبق آنفا
 كان الاولى أن يقول ولا شك أنه بهذا المعنى يجوز أن يكون نفس الماهية الخ بزيادة
 ما يدل على الجواز فان ارادة ما هو مبدأ الآتار أعني ما به التحقق من الوجود لا يوجب
 القول بعينية الماهية اذ من المرادين من الوجود هذا المعنى من يقول بزيادته عليها كما
 لا يخفى على من تتبع كتب القوم قدبر (قوله بالاضافة الى ذات الشيء الخ) حاصله
 أنه اذا قيل للانسان مثلا وجود في الخارج ووجود في الذهن كان اضافة هذين الوجودين
 اليه على سبيل الحقيقة لا المجاز بخلاف ما اذا قيل له وجود في الخط ووجود في اللفظ
 فان اضافتهما اليه على سبيل المجاز اذ ليس الوجود حيث ذات الانسان وحقيقته
 بل الوجود اسمه الملفوظ أو نقشه المرقوم ومعلوم أن ما ذكر مبني على أن الموجود
 في الذهن هو ذات الشيء لا شبحه فافهم (قوله بل الموجود في اللفظ الخ) في الكلام لف

(الاسم و) في الخط (صورته) المرقومة نعم لو أضيف الى اللفظ الموضوع بازائه أو النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في الأعيان (والدليل على) الوجود (الذهني) مع أن كون العلم سواء عمالا

ونشر مرتب سابقا ولاحقا (قوله نعم لو أضيف الى اللفظ الموضوع الخ) أى من حيث أنه موجود مبنى في حد ذاته لا من حيث أنه لفظ موضوع بازاء شئ آخر فإنه بهذه الحيشية الأخيرة هو الوجود اللفظي المجازى وكذا الحال في قوله أوالى النقش الموضوع الخ فإنه بحيشية أنه نقش اللفظ وجود خطى مجازى اذا عرفت هذا عرفت أنه لا حاجة الى التصريح بهذا ولا بقوله أو النقش الخ لأن كلا منهما هو الوجود الخارجى الذى مر بيانه ولعله صرح به تبعا للمصنف في شرح المقاصد لبيان أنه قد يكون تغاير الوجودات بالاعتبار والحيشية كما اذا اعتبرت في الموجودات التى هى الالفاظ أو النقوش فتدبر فإنه دقيق جدا * ثم اعلم أن لكل لاحق منها دلالة على السابق فالخطى دلالة على اللفظى واللفظى على الذهني والذهني على العيني لكن الدلالة الأخيرة منها عقلية محضة لا يختلف الدال والمدلول فيها بحسب اختلاف الاوضاع والأشخاص اذ بأى لفظ مر عن السماء مثلا فالوجود منها فى الخارج هو ذلك الشخص والدال الموجود فى الذهن هو الصورة المطابقة وأما الأخرى فوضعيتان يختلفان فى واحدة منهما الدال وفى أخرى الدال والمدلول فإن قيل معنى الدلالة هو كون الشئ بحيث يفهم منه شئ آخر فإذا اعتبرت فيما بين الصورة الذهنية والأعيان الخارجية ولا معنى لفهمها والعلم بها سوى حصول صورها فى الذهن كان بمنزلة أن يقال يحصل من حصول الصور أجب بأن المراد هو أنه اذا حكم على الاشياء كان الحاصل فى الذهن الصور ويحصل منها الحكم على الأعيان الخارجية مثلا اذا قلنا العالم حادث حصل فى الذهن صورة العالم وقد حصل منها العلم بثبوت المحدث للعالم الموجود فى الخارج كذا حرره المصنف فى شرح المقاصد (وأقول) الدال قد يغير المدلول بالذات كالخط الدال على اللفظ واللفظ الدال على الصور الذهنية وقد يغيره بالاعتبار كالصورة الذهنية الدالة على العين فى صورة التغاير الذاتى كما أن المدلول مغاير للدال كذلك صورة المدلول التى حصلت من الدال يفهمها منه مغايرة له وأما فى صورة التغاير الاعتبارى فصورة المدلول الحاصلة

تحقق له في الأعيان أو بعبارة ذلك مقتضيا لثبوت أمر في الذهن ظاهر حتى يجري مجرى الضروريات (أنا نتعلل ما لا ثبوت له في الخارج اذ نتحكم على الممتنعات) في الخارج والحكم على الشيء لا سيما إذا كان حكما (ايجابيا) كقولنا الممتنع أخص من المعدوم يقتضي تعقله (ونجد) أيضا (من المفهومات) مفهوما (كليا) متصفا بالكلية المانعة عن الوجود في الخارج والفهم هو التعقل (و) نجد (من القضايا) قضية (حقيقية) لا وجود لموضوعها في الخارج أصلا كقولنا كل عنقاء حيوان وعلى تقدير الوجود لا ينحصر الحكم على الأفراد الخارجية كقولنا

(قوله مقتضيا لثبوت الخ) لكن لا يلزم أن يكون ذلك هو الوجود الذهني لجواز أن يكون ذلك الأمر نفس المعلوم بل مرآة الملاحظة كما هو عند النافين للوجود الذهني اه منه (قوله حتى يجري الخ) وحينئذ لا حاجة إلى الدليل عليه اه منه (قوله اذ نتحكم على الممتنع الخ) وجه التخصيص هو الاحتراز عن أن يتوهم أن لاحكم في السلب بل هو سلب الحكم فلا يثبت به تعقل ما لا ثبوت له اه منه «مد ظله»

من ادراك الدال تكون نفس الدال حقيقة واعتبارا ولا حجر فيه انما الممتنع اتحاد الدال والدلول كذلك ولا يلزم ذلك فيهما بل التغاير الاعتباري موجود بينهما كما سيأتي في بحث اتحاد العلم بالمعلوم ولعل هذا مبني على ما قالوا من أن المختار هو أن الالفاظ موضوعة للعاني الذهنية لا الأعيان الخارجية والا فلا حاجة إلى هذا التكلف فافهم فانه من الغوامض الدقيقة (قوله مقتضيا لثبوت أمر في الذهن الخ) أقول لا شك أن العاقلة عند ادراكها للشيء يحصل لها حالة لم تكن لها قبل ذلك ضرورة امتناع الحالين وأما كون حصول ذلك الذي لم يكن حاصلًا لها قبل حصولها في الذهن فغير لازم لجواز أن تكون الحالة الحاصلة لها هي إضافة المدركة إلى الشيء المعقول لا حصول صورته فيما فلم يكن ثبوت أمر في الذهن ضروريا حتى يتم المدعى أعني ثبوت الوجود الذهني بل الضروري هو ثبوت أمر للذهن لا فيه وهذا ليس بثبت لتلك الدعوى فتبصر (قوله اذ نتحكم على الممتنع ايجابيا الخ) عندل عن عبارة الجمهور

كل جسم حادث والقضية لا بد فيهم لمن تصور موضوعها (فالنعقل) والفهم والتميز عند العقل (ان كان بالحصول) للنعقل (في الذهن فذاك) المطلوب (والا) يكن بحصوله فيه (فلا محالة يقتضي) النعقل (اضافة) وتعلقا (بين العاقل والمعقول ولا نعقل) أي لا تصور الاضافة (الى النقي) والعدم (الصرف) واذ ليس الثبوت) والوجود للمضاف اليه (في الخارج) كما في الامثلة المذكورة (سكان في العقل) وهو المطلوب والمعنى بالوجود الذهني وفيه أن الاضافة انما تتوقف على امتياز المضاف اليه وهو حاصل بمجرد حصول الشبه عند العقل القائل به أهل الشرح ولا تتوقف على وجوده لاحار جا وهو ظاهر كما في الصورة المذكورة ولا

حيث قلوا اذ نتحكم على المنتجات بأمر ثبوت الى ما ترى لثلا يرد ما أورد عليهم من أنه ان أريد الثبوت في الخارج فعال أو في الذهن فصادرة على أنه يجوز أن يراد الثبوت في الجملة وكونه منحصرا في الخارجي والذهني لا يستلزم أن يراد أحدهما على التعيين حتى يلزم شيء مما ذكر (قوله والفهم والتميز عند العقل الخ) اشارة الى الجواب عما أورد على الوجوه المذكورة وحاصل اليراد أنه إما أن يراد من نعقل ما لا ثبوت له في الخارج وجوده في الذهن فبرده مع أن الوجوه الثلاثة لا تفيد يلزم المصادرة اذ يصير حينئذ حاصل المتن أن الدليل على الوجود الذهني هو وجود ما لا ثبوت له في الخارج في الذهن الخ وإما أن يراد التميز عند العقل فبرده أن التميز عنده لا يوجب الوجود فيه لجواز أن يكون ذلك بالاضافة التي يقول بها المتكلمون وحاصل الجواب أن المراد هو التميز عنده ولا نسلم انه لا يوجب الوجود فيه اذا التميز يقتضي اضافة بين العاقل والمعقول الخ أي لا تصور الاضافة الى النقي الخ هذا ممنوع بناء على ما قررناه في رسالتنا الجديدة من غاير أشياء في مرتبة ذاتها وحده أنفسها مع قطع النظر عن وجودها لكن هذا طور يملو عن طور ما نحن فيه ولذا ترى المصنف أبطله في شرح المقاصد فليراجع وليتبصر (قوله وهو حاصل بمجرد حصول الشبه الخ) أقول ان أريد بحصول الشبه عند العقل حصوله ووجوده فيه فهو اعتراف بالمطلوب أهني الوجود في الذهن في الجملة وان أريد به تميزه عنده عاد الكلام بأنه يقتضي

ذهنا اذ قد يحصل التميز المطلوب بمحصل المثال هذا فان قيل لو كان التعقل بوجود
 التعقل في الذهن لزم اتصاف الذهن بالاعراض المتصورة حتى المتضادات ولزم وجود
 الممتنع في الخارج قلنا وجود الشيء في الذهن وجود ظلي له (وهو وجود
 غير متاصل) لذلك الشيء (لا يقتضى الاتصاف) وانما المقتضى لذلك الاصل
 الذي يترتب عليه الآثار (كالمؤمن يتصور الكفر) فانه لا يتصف بالكفر بمجرد ذلك
 (فلا يوجب) الوجود الذهني (اتصاف الذهن بالاعراض) المتصورة (حتى)
 يوجب الاتصاف به (المتضادات) الممتنع بديهية كالحرارة والبرودة المتصورتين
 وقوله (ولا وجود الممتنع في الخارج) يحتمل العطف على قوله اتصاف الذهن
 بالاعراض والعامل فيه لا يوجب وعلى قوله الاتصاف والعامل لا يقتضى وقوله
 (لكون الذهني فيه) أى في الخارج (كالماء في البيت) بواسطة الكوز مثلا
 فكما أن البيت ظرف الماء لان ظرف الطرف ظرف فكذا الخارج ظرف الذهني
 بواسطة الذهن وجه المتني وأما وجه المتني فهو أن الوجود الذهني وجود ظلي غير
 أصيل فلا يقاس على الماء الموجود فيه بالوجود الاصيل هذا واعلم أنه يشبه

إضافة الخ قد بدبره ثم قال في شرح المقاصد ما حاصله انه ان قيل المعقولات التي لا وجود
لها في الخارج لا يلزم أن تكون موجودة في الذهن لجواز أن تكون قائمة بأنفسها
كالمثل الاقلاطونية والمثل المعلقة التي يقول بها القائلون بعالم المثال أو قائمة ببعض
 المجردات كما يدعيه الفلاسفة من ارتسام صور الكائنات في العقل الفعال قلنا كلامنا
 في الممتنع والمعدومات ولا خفاء في امتناع قيامها بأنفسها في الخارج وكذا بالعقل
 الفعال هو يانها إذ لا هوية للممتنع والمعدوم غاية الامر أن تقوم به صورها بمعنى تعقلها ايها
 وهو يستلزم المطلوب من جهة استلزامه كون التعقل بمحصل الصورة في العقل فيرتسم الصورة

الخلاف في الوجود الذهني باللفظي فان الكل متفق في الصورة الا أن القائلين
بالوجود الذهني يقولون باتحاد الصورة وذى الصورة ولا اختلاف الا بالمحل والناقين له
لا يقولون به وانما هي عندهم مثاله (ثم المعقول من الوجود والشيئية ليس الا
الثبوت) ضرورة فكل ما هو ثابت فهو شئ وموجود وبالعكس (و) المعقول (من
العدم) ليس (الا لثبتي) فكل ما هو معدوم فهو منفي وبالعكس و كما أن المنفي ليس

في القوة العاقلة وهو المعنى بالوجود الذهني (قوله فان الكل متفق في الصورة الخ) أقول لا
خفاء في أن الخلاف بين المتكلمين النافين للوجود الذهني والفلاسفة القائلين به خلاف
مستوى مبني على أن الفلاسفة جعلوا العلم من مقولة الكيف أعني الصورة الحاصلة في
الذهن وان المتكلمين جعلوا اضافة أو صفة ذات اضافة ولم يقولوا بالصورة مطلقا في
الذهن نعم اختلفت الفلاسفة في أن الصورة الحاصلة في الذهن هل هي عين ذى الصورة
وحقيقته كما عليه أهل الحقيقة أو مثاله كما عليه أهل الشج والفرقتان من الفلاسفة
كتاهما قائلتان بالوجود الذهني والخلاف بينهما يرجع في الحقيقة الى أن الوجود الذهني
هل هو وجود حقيقي لذى الصورة كما هو عند أهل الحقيقة أو وجود مثالي له كما هو
عند أهل الشج وقد أشرنا الى ذلك فيما سبق فتذكر والذي ساق الشارح «مد ظله»
الى هذا هو أن بعض المحققين أورد على أهل الحقيقة (نظرا) حاصله ما ذكره الشارح فيما
سبق بقوله وفيه أن الاضافة انما تتوقف على امتياز المضاف اليه الخ فظن الشارح أن
ذلك إيراد على القائلين بالوجود الذهني مطلقا وليس كذلك كما هو واضح فتدبره فانه من
مبادئنا وودائنا (قوله فكل ما هو معدوم الخ) اعلم انهم اختلفوا في أن المعدوم هل هو
ثابت وثق أم لا وفي أنه هل بين الوجود والمعدوم واسطة أم لا فالماذهب بحسب
الاحتمالات أفنى اثبات الامرين أو نقيهما أو اثبات أحدهما ونفي الآخر أربعة والحق منها
هو نقيهما بناء على أن الوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي والشيئية تساوق
الوجود بمعنى أنها تساويه في الصدق أي كل شئ موجود وبالعكس لا بمعنى الاتحاد في

بشيء ولا ثابت (ف) كذا (المعدوم ليس بشيء ولا ثابت) نعم المعدوم في الخارج يكون
عند الحكماء شيئا في الذهن لانهم قائلون بالوجود الذهني لا عندنا اذ لا نقول به (و) كما أنه
لا واسطة بين الثابت والمنفي (لا واسطة بينهما) أي المعدوم (وبين الموجود)
والمنازع مكابر هذا ما ذهب اليه الحكماء وجهور المتكلمين (ومنهم من أثبتهما)
بمعنى أنه عد المعدوم شيئا وثابتا لأنه أطلق عليه لفظ الشيء حقيقة اذ هو بحث لغوي
فيرجع فيه الى النقل والاستعمال وأثبت الواسطة (جعا) فقال المعلوم ان لم يتحقق
في نفسه فتنفي وان تحقق فان كان مع ذلك له كون في الاعيان فاما بالاستقلال
كالاسود والسواد فهو موجود أو بالتبعية كالعالمية فواسطة وان لم يكن له كون
في الاعيان فعدوم ممكن وانما قيدنا المعدوم بالممكن لان الممتنع منفي لا تقر له
انقانا (و) منهم من أثبتهما (تفريقا) فن أثبت الواسطة فقط قال المعلوم ان لم
يكن له ثبوت فعدوم وان كان له ثبوت فان كان بالاستقلال فوجود أو بالتبعية
فواسطة ومن عد المعدوم شيئا فقط قال المعلوم ان لم يتحقق فتنفي وان تحقق فتثبت
وحيث إن كان له كون في الاعيان فوجود والا فعدوم (ويسمى الواسطة)

المفهوم حتى يلزم الترادف اذ يدل على نفي الترادف أن قولنا السواد موجود يفيد فائدة
مقتدا بها دون قولنا السواد شيء (قوله والمنازع مكابر الخ) فجعل الوجود أخص من
الثبوت والنتي من العدم والموجود ذاتا لها الوجود والمعدوم ذاتا لها العدم لتكون الصفة
واسطة اصطلاح لا مشابهة فيه كذا في شرح المقاصد (أقول) يستفاد من هذا أن النزاع
بين الفرق لفظي فتدبر (قوله اذ هو بحث لغوي الخ) هذا ليس منافيا لما مر آنفا من
أن النزاع بين الفرق راجع الى اللفظ فليتأمل ثم قيل ان لفظ الشيء في اللغة حقيقة في
الموجود بخلاف غيره وقيل بمعنى المعلوم أي ما يصح أن يعلم وقيل غير ذلك

بين الوجود والمعدوم (حالا) شبهته أنه يجب أن (يجعل الوجود منه اذ لو وجد تسلسل) الوجودات ولزم اجتماع أمور غير متناهية في وجوداً واحداً وإنه محال (ولو عدم اتصاف بالنقيض) أو بما يصدق عليه نقيضه فإن العدم على تقدير الوساطة أخص من نقيض الوجود وإنما نقيضه الوجود وهذا أيضاً محال (وردباً) نأختار أنه - وجود لكن لا نسلم لزوم التسلسل لأن (وجوده عينه) فإن كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه لكن إذا ثبت لنفسه فليس أمراً زائداً عليه كالقدم

(قوله أو بما يصدق عليه الخ) والقول بأن الصحيح أي المفسر كما هو الواقع في شرح المقاصد لأن الاتصاف إنما هو بما يصدق عليه النقيض ليس بشئ لأن العدم لا ما يصدق له إلا بالاتصاف به فعلى تقدير التفسير لزم اعتبار الاتصاف مرتين فإني شرح المقاصد إنما هو من النسخ وأما على تقدير الوساطة فيكون للنقيض ما يصدق عليه بدون اعتبار اتصاف به على أن الاتصاف بما يصدق عليه بالمعنى الذي يراد منه التفسير اتصاف بالنقيض أيضاً فلا حاجة إلى التفسير له منه (قوله وإنما نقيضه الوجود) والوجود وإن كان أعم من المعدوم لصدقه على الحال الذي هو غير الوجود لكنه لا يصدق على الحال الذي هو نفس الوجود لا متناع صدق نقيض الشئ على ذلك الشئ فاعرف هذا حتى لا تقع في شبهه له منه (قوله وهذا أيضاً محال) لأن اتصاف الوجود بالعدم سواء كان العدم نقيض الوجود أو أخص من نقيضه يوجب انتفاء الوجود فلا يكون الوجود موجوداً فافهم له منه

(قوله بين الوجود والمعدوم الخ) وسموا الحال بأنه صفة للوجود لا تكون موجودة ولا معدومة والمراد بالصفة ما لا يغير عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير بخلاف الذات واحترزوا بقولهم للوجود عن صفات المعدوم فإنها معدومة لأحوال وقولهم لا تكون موجودة عن الصفات الوجودية كالسواد والياض وقولهم ولا معدومة عن الصفات السلبية كذا قالوا فافهم (قوله أو بما يصدق عليه نقيضه الخ) والحاصل أن الوجود نقيضه

والحدوث والوحدة والكثرة الى غير ذلك (و) قد يجاب باختيار أنه معدوم ولا اتصاف
بالنقيض بل بالمعدوم وهو ليس بنقيض الوجود لان (نقيضه العدم لا المعدوم) ولو
أريد الاتصاف بطريق الاشتقاق وهو فلا نسلم استحالة فان كل صفة قائمة بشئ فرد

اللاوجود وهو عند النافين للواسطة يساوى العدم بل يرادفه وعند المثبتين لها يعم العدم
والحال فيكون كل من العدم والحال أخص من اللاوجود فلو عدم الوجود لزم اتصافه
بنقيضه عند النافين لها وبأخص من نقيضه عند المثبتين والشئ كما يستحيل اتصافه
بنقيضه يستحيل بأخص من نقيضه أيضا كما هو واضح والمصنف رحمه الله فسر النقيض في
شرح المقاصد هنا بما يصدق عليه النقيض لئلا يكون انتهاض الشبهة الزاميا وأما
الشارح « مدخله » فقد سلك طريق العطف دون التفسير لتنتهض على كلا المذهبين فتدبر
(وأقول) ههنا بحث وهو أنه سبق آنفا أن كلا من العدم والحال على تقدير الواسطة أخص
من نقيض الوجود فكما أنه لو كان الوجود معدوما يلزم الاتصاف بأخص من نقيضه
فكذلك لو كان حالا يلزم الاتصاف المذكور بل هذا أخش فانه لو أمكن الجواب عن
الاول كما يأتي قريبا بأن اتصافه بطريق الإيجاب اشتقاق ولا استحالة فيه لا يمكن في
الثاني لانه اتصاف بطريق المواطأة أغنى أن الوجود حال ولا خفاء في بطلانه (ثم أقول)
انه يمكن أن يجاب عنه بأن القائلين بالواسطة انما يثبتونها بين الوجود والمعدوم كما
صرح به في شرح المقاصد لا بين الوجود والعدم لانهم فسروا الواسطة بصفة ليست موجودة
ولا معدومة كما سبق لا بما ليس بوجود ولا عدم كيف وهم عدوا الوجود حالا فلو كان
الحال هو الواسطة بين الوجود والعدم لزم من ذلك كون الوجود واسطة بين نفسه وغيره
وهو يبين البطلان اذا تقرر هذا ثبت أن كلا من العدم والحال ليس أخص من نقيض
الوجود بل العدم مساو لنقيض الوجود والحال مما يصدق عليه نقيض الوجود لا
الوجود فاندفع البحث وبطل ما سبق من الشارح هنا ومن المصنف في شرح المقاصد من
طريق التفسير والعطف فتدبر جدا لكن بقي ههنا شئ يطلب تحقيقه من رسالتنا

من أفراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق أن الجسم ذو لا جسم فلا بعد في أن يصدق أيضاً أن الوجود معدوم وذو لا وجود (قالوا) أى الذين عسّدوا المعدوم شيئاً وثابتاً (المعدومات متميزة) بعضها عن بعض لأن بعضها متصور وتميز عن غير المتصور وبعضها مراد فتميز عن غير المراد (ولا يعقل التميز بدون الثبوت) لأن التميز لا يتصور الا بالإشارة وهي تقتضى ثبوت المشار إليه لامتناع الإشارة الى الشيء الصرف وأيضاً قالوا انها ممكنة لأن كلامنا في المعدومات الممكنة (و) كل ممكن ثابت لأن (الامكان) وصف (ثبوتى) والالم يكن الممكن ممكناً لعدم الفرق بين امكانه لا أى امكانه منى ولا امكان له أى سلب الامكان عنه لان المنفى

(قوله كالسواد الخ) فان قيل اتصاف الوجود بالعدم ليس كاتصاف الجسم بالسواد مثلاً لان اتصاف الوجود بالعدم يقتضى أن لا يكون الوجود موجوداً واتصاف الجسم بمنزلة ما ذكر لا محذور فيه فافترقا قلت هذا مبنى على أن المعدوم في نفسه معدوم بالنسبة الى شئ وليس كذلك كما لا يخفى اهـ منه

الجديدة (قوله فيصدق أن الجسم ذو لا جسم الخ) وههنا كلام فصلناه في رسالتنا الجديدة وحاصله هو أن قولنا الجسم ذو لا جسم ان أريد به أنه ذو انتفاء الجسمية عنه فلا نسلم صدقه ضرورة امتناع سلب الشئ من نفسه وان أريد انه ذو شئ منتف عنه الجسمية فصده مسلم لكن لانسلم أن اللازم من اتصاف الوجود بالعدم هو كونه معدوماً بمعنى انه ذو شئ نقي من ذلك الشئ الوجود بل اللازم هو كونه معدوماً بمعنى أن الوجود ذو انتفاء نفسه ولا خفاء في بطلانه لا أظنك في ريب مما ذكرنا (قوله لعدم الفرق بين امكانه لا الخ) أقول هذا التحرير هو الموافق لما وجدناه في كتب القوم وحاصله أنه اذا لم يكن الامكان وصفاً ثبوتياً بل كان منفيّاً في نفسه لا يبقى فرق بين أن يقال ذلك الشئ لا امكان له وبين أن يقال امكان ذلك الشئ منى في نفسه لانه حيث يثبت يكون مؤدى العبارة سلب

في نفسه منفي بالنسبة الى كل شيء وما رأيت من نسخ المتن هكذا (للفرق بين امكانه
لاولا امكان له) يعني أن الفرق بين ثبوت الامكان للشيء وان لم يكن موجودا في
نفسه وسلبه عنه ثابت والام يمكن الممكن ممكنا فلا بد أن يكون الامكان وان كان
أمرا غير موجود ثبوتيا اذ لو كان منفيًا لم يكن بين ثبوت الامكان للشيء وسلبه
عنه فرق لان المنفي في نفسه منفي بالنسبة الى كل شيء ولا يلزم من كونه غير
موجود كونه منفيًا (فثبت موصوفه) لأن اتصافه غير الثابت بالثابت

(قوله يعني أن الفرق الخ) ويحتمل أن يكون المراد بذلك هو الفرق بين الامكان
ونفسه الا أنه وصف الامكان بالنفي بناء على اعتقاد الخصم والحاصل أن الفرق بين
الامكان الذي تعتقدون أنه منفي وبين نفيه ثابت فلا يكون اعتقاد أنه منفي صحيحا والا
لم يكن بينهما فرق مع ثبوت الفرق بينهما بالاتفاق فيكون أمرا ثبوتيا لا منفيًا اهـ منه
(قوله غير موجود) بل فيه اشعار بأن الامكان ليس أمرا موجودا في نفسه وان كان ثبوتيا
امكان الفرق اهـ منه

الامكان عنه أما الاول فظاهر وأما الثاني فلان الوصف اذا كان منفيًا في حد ذاته يكون
منفيًا عن الغير أيضا فاذا دلت العبارة على انتفاء الامكان في حد ذاته دلت على انتفائه عن
الغير بالاولى فاذا قيل امكان ذلك الشيء منفي فهو بمنزلة أن يقال لا امكان له فيلزم سلب الامكان
عنه هذا (قوله وما رأيت من نسخ المتن الخ) أقول الظاهر عندي في تحرير هذه النسخة الموافق
لسياق الكلام هو أن يقال الامكان ثبوتي بذاته لال الفرق بين هاتين القضيتين بأن الشيء
الذي لم يكن متصفا بالامكان يصح أن يقال في حقه لا امكان له ولا يصح أن يقال في حقه
امكانه لا وليس هذا الا لان الامكان وصف ثبوتي اذ لو كان منفيًا كان مؤدى الثانية
راجعا الى الاولى ولم يبق بينهما فرق لما سبق أنهما وصحت كلتاهما في حق ذلك الشيء بلا
فرق وليس كذلك فتأمل فانه تحرير الديق بنوع الكلام والسبب بما في كتب القوم في هذا
المقام (قوله يعني أن الفرق بين ثبوت الامكان الخ) الظاهر أن يقول بدل هذا يعني
أن الفرق بين الحكم بكون امكان الشيء منفيًا وبين نفي الامكان عنه ثابت الخ فان هذا

محال ضرورة (قلنا) ان أريد أن (التميز) يقتضى الثبوت في الخارج
فمنوع وانما يلزم أن لو كان بحسب الخارج و (انما هو عند العقل والاقتض
بالمستغيات) كشرىك الباري واجتماع النقيضين وكون الجسم في آن واحد في
حيزين لتمايز بعضها عن البعض وعن الامور الموجودة مع أنها منتفية قطعا
(و) انتقض أيضا بـ (المركبات الخيالية) فانها متمايزة وممكنة أيضا مع أنها غير ثابتة
وفاقا وان أريد في الذهن فلا يفيد (وأن الفرق بين نقي الامكان) عن شيء
(والامكان المنقي) في نفسه (على تقدير كونه منقيا) غير ثابت في الخارج
أصلا بل بمجرد اعتبار العقل (ثابت أيضا) كالفرق على تقدير كونه ثبوتيا فان
معنى امكانه لأنه متصف بصفة غير ثبوتية هي الامكان ومعنى لا امكانه سلب تلك

(قوله فلا يفيد) لان كلامنا في الممدوم المطلق ولو كان موجودا في الذهن يكون
الاستيثار للموجود لا للممدوم المطلق الذي لا وجود له أصلا مع أنه من حيث انه معدوم
والا كان ثابتا لذات الممدوم اه منه (قوله في نفسه) لان الامكان
ليس بوجود في نفسه اتفاقا لكنهم اختلفوا في انه أهو غير ثابت أيضا أم لا فالمراد
بقوله على تقدير كونه منقيا على تقدير كونه غير ثابت أصلا كما نقول ويقول المنقي في
نفسه عدم وجوده في نفسه الجامع للمذهبين اه منه

هو المقصود من قضية امكانه لا لاثبوت الامكان لشيء كما يرشدك اليه ما يأتي في الجواب
أعني قوله وان الفرق بين نقي الامكان والامكان المنقي الخ على ما لا يخفى على اللبيب
العارف بالاساليب (قوله وان أريد في الذهن فلا يفيد) أقول قد سبق منا الإشارة الى
منع حصر التميز في الخارج والذهن بالمعارف اذ لنا تميز آخر يعبر عنه بالتمييز في المرتبة وحد
الآلات وان أبطله المصنف في مواضع فتدبر (قال والامكان المنقي الخ) أي الحكم بكون امكان
الشيء منقيا فانه المقصود من امكانه لا كما سبق على أنه لو لم يكن المراد من ذلك الحكم لم

الصفة عنه فلا يلزم من كونه غير ثبوتى سلب الامكان عن الممكن وقولكم
ثبوت شئ لشيء فرع ثبوته في نفسه فما لا يكون ثابتا في نفسه لا يكون ثابتا لغيره
قلنا نعم بمعنى حصوله للشيء في الخارج كيباض الجسم وأما معنى الحمل على
الشيء والصدق عليه كما في قولنا زيد أعمى والعنقاء لا موجود واجتماع النقيضين
ممتنع فلا فان الاوصاف الصادقة على الشيء بعضها ثبوتية وبعضها سلبية (ثم كل من
الوجود والعدم قد يقع محمولا) كقولنا الانسان موجود والعنقاء معدوم (وقد
يقع رابطة) بين الموضوع والمحمول كقولنا الانسان يوجد كاتبا أو يعدم شاعرا أو
يكون غيرهما كما في وجود زيد في الزمان أو المكان وفي الاعيان أو الازهار ثم الحمل قد
يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه

يكن لقوله على تقدير كونه منقيا معنى أصلا فتظن (قوله فلا يلزم من كونه غير ثبوتى الخ)
حاصل الجواب منع المقدمة القائلة بأن المنفى في نفسه منفى بالنسبة الى كل شئ اذ لا
فرق بين الصفات الثبوتية والمنفية في صحة سلبها عن بعض الاشياء دون اثباتها وصحة
اثباتها لبعض دون سلبها فالبصير يصح في حقه سلب العمى لا اثباته له والفاقد للبصر
يصح اثبات العمى له وان كان لا أى منقيا لاسلبه منه ولا نعلم أن الحكم بأن عماء منى
يستلزم الحكم بأنه لا عمى له اذ الفرق بين القضيتين بأن احدهما صادقة والاخرى
كاذبة في حقه ثابت مع أنه وصف منى فالفرق بين امكانه لا ولا امكان له بصدق احدهما
وكذب الاخرى في حق ما هو ممكن أو ما ليس بممكن لا يوجب كون الامكان وصفا
ثبوتيا فتبصر جدا (قوله كما في وجود زيد الخ) هذا وان كان العبارة التي عبر بها
المصنف في شرح المقاصد لكن الاولى أن يقول بدله كقولنا وجود زيد في الزمان الخ
أو يقول فيما سبق كما في الانسان موجود والعنقاء معدوم الخ ليتوافق السابق واللاحق

عنه (ويفتقر الحمل الايجابي الى اتحاد الطرفين) ذاتا و (هوية) بمعنى أن يكون ما يصدق عليه في الخارج أو الذهن عنوان الموضوع هو بعينه الذي يصدق عليه مفهوم المحمول (ليصح) الحكم بأن هذا ذلك للقطع بأن هذا لا يصح في الوجودين المتمايزين ذاتا (و) الى (تغايرهما مفهوما) بمعنى أن يكون مفهوم عنوان الموضوع مغاير المفهوم المحمول (ليفيد) فائدة يعتد بها وهي أن هذين المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات للقطع بعدم الفائدة في مثل الأرض أرض والسما سماء ثم اعلم أن الموضوع وإن كان لا يخلو عن المحمول ونقيضه لكن لا يلزم أن يعتبر فيه أحدهما فلا يلزم التناقض ولا كون الحمل لغوا هذا ثم الحكم قد يكون صحيحا أي صدقا وحقا وقد يكون فاسدا أي كذبا وباطلا (و) ليس صدق الحكم وصحته بمطابقته لما في الأعيان إذ قد لا يتحقق طرفاه في الخارج ولا بمطابقته لما في الذهن لأنه قد يرسم فيه الاحكام الغير المطابقة للواقع بل (صدقه يكون

أسد توافق لكن الامر في ذلك سهل (قوله بمعنى أن يكون ما يصدق عليه في الخارج الخ) أشار بهذا الى جواب ما يقال ان المراد باتحاد الطرفين اما الاتحاد في الوجود الخارجي قرب موجبة لا وجود لطرفيهما في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وإما الالهام من ذلك ليتناول أمثال هذا لم يستقم إذ لا يتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود والذهني إذ لا معنى للوجود في الذهن الا الحاصل فيه وهو معنى المفهوم وحاصل الجواب بظاهر (قوله ثم اعلم أن الموضوع وإن كان لا يخلو الخ) حاصله الجواب عما يتوهم من أنه كما لا واسطة بين الوجود والعدم فكذا لا واسطة بين اعتبارهما فالماهية المحمول ما بها الوجود إما مع اعتبار الوجود فيكون الحمل اقوا بمنزلة الماهية الموجودة موجودة وإما مع اعتبار العدم فيكون تناقضا بمنزلة الماهية المعدومة موجودة وكذا في حمل العدم بل كل وصف من الاوصاف وحاصل الجواب أن الموضوع وإن كان لا يخلو عن المحمول ونقيضه لكن لا يلزم أن يعتبر فيه أحدهما لان الحكم على الذات من غير أن يعتبر معه شيء من الاوصاف لازمة كانت

بمطابقته لما في نفس الامر (والمراد بالامر الشيء وبالنفس الذات) ومعناه
ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه (أى في حد ذاته وبالنظر إليه) مع قطع
النظر عن حكم الحاكم وادراك المدرك)

أو مفارقة (قوله والمراد بالامر الشيء وبالنفس الذات الخ) قال في شرح المقاصد ما حاصله
ان قيل كيف يتصور هذا فيما لا ذات ولا شئية له في الاعميان كالمعدومات سيما الممتنعات
فالجواب اجمالا أنا نعلم قطعا أن قولنا اجتماع النقيضين مستحيل مطابق لما في نفس
الامر وقولنا انه ممكن غير مطابق له وان لم نعلم كيفية تلك المطابقة ولم يتمكن من تلخيص
التعير عنها وتفصيلها هو أن العقل عند ملاحظة الطرفين والمقايسة بينهما سواء كانا من
الموجودات أو المعدومات يجد بينهما نسبة ايجابية أو سلبية يقتضيها الضرورة أو البرهان
فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة أو البرهان بالنظر الى نفس ذلك الماعقول لا من
حيث خصوصية المدرك والمخبر هي المراد بالواقع وما في نفس الامر بل وبالخارج أيضا
عند من يجعله أهم مما في الاعميان وأما من حيث تلك الخصوصية هي المراد من النسبة
المطابقة ولما لم يكن للمساواة بالواقع وما في نفس الامر سيما في المعدومات حصول الابهت
العقل وكان عند الحكماء أن صور جميع الكائنات والمعدومات مرتبة في العقل الفعال فسر
بعضهم ما في نفس الامر بما في العقل الفعال انتهى (أقول) قد فصلنا في بعض رسائلنا
أن الكون في نفس الامر هو الكون في مرتبة الشيء وحد ذاته وهو أعم من أن يكون منه
الكون في الاعميان أو الكون في الازدهان أو كلاهما أو لا يكون منه واحد منهما وذلك
كاستناع اجتماع النقيضين فانه متقرر في حد ذاته وان لم يكن له كون في الاعميان وهو
ظاهر ولا كون في الازدهان وذلك لتقرر امتناعه وان لم يعتبره معتبر ولم يدركه مدرك وأما
الخارج فقد يطلق مرادفا لما في الاعميان كما هو المشهور وقد يطلق على أعم مما في الاعميان
كما سبق آنفا فيساق ما في نفس الامر فليتاميل جدا فانه يحصل به كثير من الشبهات

(فصل) في الماهية آخر مباحثها عن مباحث الوجود والعدم لان البحث
عنها من حيث إنها صالحة لمعرفة قضية أحدهما وهي بهذا الاعتبار متأخرة عنهما وهي
لفظة مأخوذة عن ماهوفان (ماهية الشيء ما به يجاب عن السؤال بما هو) كما أن الكمية

* (توله فصل في الماهية الخ) * قال في شرح المقاصد ما حصله ان الماهية اذا اعتبرت مع
التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال ذات العنقاء وحقيقته واذا اعتبرت مع الشخص
سميت هوية وقد تطلق الهوية على الشخص أو الوجود الخارجى وقد يطلق الذات على
ما صدقات الماهية من الافراد ثم ان الماهية تغاير جميع عوارضها لازمة أو مفارقة انتهى
فان قيل ان عد الماهية من الامور العامة باطل لان الامور العامة كما سبق هي الاحوال
والعوارض التي لا تخص بواحد من أقسام الموجود ومن البين أن ماهية الشيء ليست من
عوارضه كما صرح به اتفاق المبحوث عنه هنا هو الماهية من حيث مفهومها
الصادق على ما صدقاتها ويرجع الى كون الشيء ذا ماهية ولا شك أن ذلك من العوارض
وما هو حقيقة الشيء ومينيه هو ما صدقات الماهية لا ما ذكر وقد أشرنا الى ذلك في
مبحث اشتراك الوجود فيما سبق فتدبر وأما ما يقال من أن المراد من الماهية هنا عوارضها
لانفسها فباطل قطعاً ضرورة أن عوارضها هي الامور العامة المذكور أكثرها في هذا
الباب على حدة (توله آخر مباحثها الخ) أي مع أن مباحثها لكونها مبروزة لهما أولى
بالقديم على مباحثهما (توله عن السؤال بما هو الخ) أي الذي هو لطلب الحقيقة دون الوصف
أو شرح الاسم لكن تركوا هذا القيد اعتماداً على أنه المتعارف واختاروا عن ذكر الحقيقة
في تفسير الماهية الموهوم للدور وان كان تفسيراً لفظياً كذا قيل (توله كما أن الكمية
الخ) أقول ذكر هذا التنظير في كلامهم للإشارة الى أن الراجع كون لفظها مأخوذاً عن ماهو
الذي هو للاستفهام والافلا بهـ في أن يكون مأخوذاً من ما الموصوفة ولفظة هو
المذكورتين في تعريفها الآخر أعني قولهم بأنه الشيء هو هو قدبر ولعل المصنف للإشارة
الى اختيار أخذه من الاولى ذكر هنا تفسيرها السابق دون هذا مع أنه قال ويشبهه أن
يكون هذا تحديداً اذ لا يتصور لها مفهوم سوى هذا ثم افترض على هذا التفسير الاخير بأنه
صادق على العلة الفاعلية وأجيب بأن الفاعل ما به يكون الشيء موجوداً لا ما به يكون الشيء

ما به يجب عن السؤال بكم (و) هي (قد تؤخذ بشرط شيء) أى المقارنة
للعوارض (فتسمى الخلطة) خلطها مع العوارض (ولا خفاء في وجودها)
فان وجود الأشخاص في الخارج بين كز يد وعمر ومن أفراد الانسان (و) قد

(قوله قد تؤخذ الخ) وانما لم يقل تنقسم الماهية الى كذا لانه يرد عليه أن المقسم يجب أن
يكون واحدا من تلك الاقسام فيلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غير بخلاف قد تؤخذ فانه
بيان لاعتبارات الماهية الواحدة اه منه

ذلك الشيء ثم إن هذا مبنى على أن نفس الماهية ليست يجعل الجاعل كما صرح به في شرح
المقاصد إذ على تقدير كونها يجعل الجاعل يكون الفاعل ما به يكون الشيء ذلك فينتقض
به التعريف (وأقول) ذلك ممنوع على هذا التقدير أيضا فان الفاعل مابتأثيره وجعله يكون الشيء
الشيء والماهية ما بنفسه يكون الشيء نفسه فلا انتقاض على التقديرين وليعلم أن المراد من
الشيء هو ذو الماهية لا الماهية المعبر عنها بكلمة ما بلا حجر في تحلل الباء بينهما وأيضا
الضمير ان المرفوعان البارزان للشيء لا مرجع الضمير المجرور والافسد لاستلزامه الانقلاب
ثم الاول من الضميرين ضمير فصل والثاني خبر الشيء أو خبر الشيء والثاني تأكيد له ولذا قد
يقتصر على أحدهما والحاصل أن الماهية ما يصحح الاولى في نحو قولنا الماء ماء والحجر حجر
وهكذا والفاعل ما يصحح الحمل الثانوى في نحو قولنا الماء موجود والحجر موجود الى
غير ذلك فتفطنه فان ما ذكر دقات خلقت منها عبارات القوم (قوله أى المقارنة
للعوارض الخ) تفسير للشيء باعتبار حذف المضاف على أن المراد من الشيء العوارض أولا
باعتباره على أن المراد منه نفس المقارنة ويؤيد الاول ظاهر تفسير الالامى فيما يأتي
بقوله أى الخلوعن العوارض دون الخلوعن مقارنة العوارض فانهم حينئذ لا وفق بالوجهين
أن يقال في الثالثة أولا بشرط شيء ولا لاشئ أو بترك لفظ شيء ليعم المضاف اليه المقدر الشيء
والاشئ كليهما لكن الأمر فيه سهل قدبر (قوله فتسمى الخ) أى الماهية المأخوذة
بشرط شيء (قوله خلطها مع العوارض الخ) أى خلط ما صدقها وتسمى الماهية بشرط
شيء أيضا كما في شرح المقاصد لاعتبار شرط الشيء في مفهومها فتأمل ثم لا يخفى أن
الخلطة على هذا التقدير تكون عبارة من الماهية المقارنة للعوارض لاعتبار المجموع

تؤخذ (بشرط لا شيء) أى الخلو عن العوارض واللواحق (وسمى المجردة)
لتجردها عنها (ولا توجد فى الأذهان فضلا عن الأعيان) لأن الوجود فى الذهن
سواء اطلقت العوارض أو قيدت بالخارجية من العوارض فإن الوجود فى الذهن من
العوارض التى لحقت الصورة الذهنية بحسب الخارج اذا العوارض الذهنية ما جعله

(قوله لان الوجود الخ) واعلم أنهم قسموا العارض للشيء قسمين أحدهما عارض الوجود
والآخر عارض الماهية وجعلوا عارض الوجود أيضا قسمين أحدهما ما يعرض للشيء
بشرط الوجود الخارجى كالسواد للخبثى والثاني ما يعرض بشرط الوجود الذهنى كالكلية
والجزئية وعارض الماهية ما لا يشترط بشرط منهما بل يعم كالزوجية للأربعة فعلى هذا
لا يكون الوجود شيئا من الأقسام الثلاثة لعدم جواز اشتراط الشيء لنفسه وعدم عموم أحد
الوجودين للآخر فحينئذ لا يتم التعليل المذكور فلا بد ان يمل بوجه آخر وهو أنه لو وجدت بأحد
الوجودين لم تخل عن عارض ما قطعاً فافهم منه

المركب منهما الذى اشتهر أن الفرد وكذا الشخص عبارة عنه فهى بهذا الاعتبار ليست
مبين الامتصاص كالتى سبذ كرها المصنف بقوله وقد يقال الخ فعينئذ يكون ما صنعه
الشارح «مدظله» بقوله [فان] وجود الامتصاص فى الخارج الخ أولى مما صنعه المصنف فى
شرح المقاصد بقوله ولا يخفى فى وجودها كزبد وعمرو وغيرهما من أفراد ماهية الانسان
الخ فان الظاهر من تعليل الشارح «مدظله» مغايرة المخلوطة للامتصاص والظاهر من كاف
التشيل فى عبارة المصنف هو العينية لكنه لا ينطبق على ما سيصرح به من كون المخلوطة
هى الافراد قدبر (قوله لتجردها عنها الخ) وتسمى الماهية بشرط لا أيضا كما فى شرح
المقاصد لا اعتبار بشرط اللائى فيها (قوله سواء اطلقت العوارض الخ) أى التى اعتبر خلو
الماهية عنها (قوله من العوارض الخ) أما أنه من العوارض المطلقة فظاهر وأما أنه من
العوارض الخارجية فلما ذكره بقوله فان الوجود فى الذهن من العوارض الخ وبعض من

الذهن قيد الشيء بأن يعتبره عارضا ويلاحظه له والشيء الذي نفرضه موجودا في
الذهن عرض له في نفس الامر كونه في الذهن من غير أن يعتبر الذهن عارضا له وأما
الحكم عليها باستحالة وجودها ولا حكم على الشيء إلا بعد تصوره فلا نك إذا تصورتها

(قوله بأن يعتبره عارضا) وليس المراد من هذا أن هذا العارض ليس عارضا له
أصلا وإنما هو محض اعتبار الذهن له واعتبار عروضه لذلك الشيء بل المراد أن الامر
الذهني كان في الذهن بحيث لو لاحظته الذهن ثابتا ولاحظ له ذلك العارض يحصل في
الذهن أن ذلك العارض عارض له في الذهن اه منه

قيد العوارض بالخارجية جواز وجود المجردة في الذهن لانه أراد بالخارجية ما يلحق الامور
الحاصلة في الاميان والذهنية ما يلحق القائمة بالاذهان وفيه نظر اذ لا يتحقق حينئذ امتناع
وجودها في الخارج أيضا اذ كون الوجود في الخارج من العوارض الخارجية بهذا المعنى
محل نظر كما في شرح المقاصد الا أن يقال كون العوارض الخارجية بهذا المعنى
لا يقتضى سبق حصول الامور في الاعميان على حقوقها بل أعم من أن يكون قبل الحقوق
أو بالحقوق فتأمل ومنهم من بين وجودها في الاذهان من غير تقييد للعوارض بالخارجية
فقال لا معنى للأخوذة بشرط لاشئ سوى ما يعتبره العقل مجردا عن العوارض حتى الكون
في الذهن وان كانت في نفسها مقرونة بالعوارض ورد بأن المراد هو أنها ما يعتبره العقل
مجردا عنها في نفس الامر بأن يكون ذلك الاعتبار اعتبارا مطابقا فحينئذ يكون وجودها
ممتنعا في الذهن والخارج سواء قيد العوارض بالخارجية أولا لا ما يعتبره كذلك أعم من
أن يكون مطابقا أولا والالجاز وجودها في الخارج أيضا بأن تكون مقرونة بالعوارض
واعتبرها العقل مجردة عن ذلك كذا في شرح المقاصد ثم انه بين وجهها آخر من ذلك
المبين على وجودها في الاذهان ولعله راجع الى هذا كما لا يخفى على مراجعه (قوله
وأما الحكم عليها باستحالة وجودها الخ) أى في الاذهان والاميان (قوله إلا بعد تصوره الخ) أى
بعد وجوده في الذهن فالحكم عليها باستحالة الوجودين يتوقف على وجودها فيلزم التناقض

كانت من حيث ذاتها مجردة ومقابلة للمخلوطة ومن حيث وجودها في الذهن قسمان من المخلوطة فيصح الحكم عليها باستحالة الوجود من حيث ذاتها (و) قد تؤخذ (لا بشرط شئ) من مقارنة العوارض والتجرد عنها (وهي أعم من المخلوطة)

وهذه شبهة مأخوذة من الشبهة المشهورة بشبهة المجهول المطلق (قوله من حيث ذاتها الخ) أقول هذا مأخوذ من الجواب المشهور عن الشبهة المذكورة وحاصله أن لها حيزين فاستحالة وجودها من حيث ذاتها وتجردها والحكم عليها من حيث وجودها في الذهن وتصورها فلا تناقض (أقول) سلمنا ذلك لكن بقي هنا شئ وهو أن الماهية الخشنة بالحيزين المذكورين إذا حكم عليها باستحالة وجودها بمنع اعتبار حيزية التجرد والوجود في الذهن معانيها ضرورة التقابل بين الحيزين كما صرح به فيبقى جواز اعتبار أحدهما فإن اعتبرت الأولى امتنع الحكم عليها مطلقا وإن اعتبرت الثانية صح الحكم عليها لكن لا باستحالة الوجود فالشبهة باقية بحالها فإن قيل فليعتبر حيزية الوجود في الذهن في المحكوم عليه ليصير مخلوطة فيصح الحكم عليها وحيزية التجرد في المحمول ليصير مجردة فيتم القول باستحالة وجودها كما يشعر به ظاهر قوله فيصح الحكم عليها باستحالة الوجود من حيث ذاتها (قلت) يؤل الكلام حينئذ إلى قولنا المخلوطة محكوم عليها باستحالة وجود المجردة وهذا فاسد لامتناع الحكم على شئ بما هو نائب لمقابلته وبالجملة المقام لا يخلو عن دقة وغوض فالتحقيق الذي يندفع به الاشكال بخلافه هو اعتبار الحيزيتين كما ذكر آخرها ولا اشكل فيه لأن الحكم على الشئ بما هو لا آخر إنما يمتنع إذا كانا متغايرين من كل الوجوه وأما إذا كانا متحدين من وجه متغايرين من آخر كما هنا فلا وذلك لأن أحدهما عنوان على الآخر ومرة له والمعنون وإن كان غير العنوان بالجملة الأولى فهو منه بالجملة الشائع فيصح الحكم على العنوان بما هو للمعنون من حيث اتحاد به ويموز أن يكون العنوان موجودا في الذهن مع استحالة وجود المعنون في الذهن والخارج من جهة مغايرته له على ما فصلناه في بحث اتحاد العلم

والمجردة لصدقها عليهما ضرورة صدق المطلق على المفيد (فتوجد) الماهية لا بشرط في الخارج (لكونها نفسها) أي نفس المخلوطة في الخارج (لاجزائها) فيه (لعدم التمايز) بينهما فيه اذ ليس الموجود من الانسان الا زيد او عمرا وغيرهما من الافراد وليس في الخارج انسان مطلق وآخر مكرم منه ومن الخصوصية التي هي الشخص والاما صدق عليه المطلق لامتناع صدق الجزء الخارجى المغاير بحسب

والمعلوم في رسالتنا الجديدة قفطنه فانه مما كثر فيه الاقويل (قوله لصدقها عليهما الخ) أشار به الى أن عمومها بحسب الصدق فلا يرد أن المشروط بالشئ واللا مشروط به متنافيان لان التناقى بينهما انما هو بحسب المفهوم بمعنى أن هذا المفهوم غير ذلك المفهوم وهو لا يناقى الاجتماع في الصدق نعم بين المخلوطة والمجردة تناف في الصدق أيضا (قال لاجزأ منها الخ) يعنى أن وجود المطلقة مبنى على أنها نفس المخلوطة في الخارج لاعلى أنها جزء منها فيه كما اشتهر عن البعض فانه غير مستقيم (قوله اذ ليس الموجود من الانسان الخ) (أقول) قد تبسع المصنف في هذا التعليل ولا يخفى ما فيه فانه مبنى على أن المخلوطة هي مجموع المنضم والمنضم اليه الذى هو عبارة عن الافراد كما سيأتى النصريح به ومن المعلوم أن المطلق جزء في الخارج من الفرد ضرورة أن الجسم مثلا جزء من فرد المركب من الجسم والاعراض في الخارج وأيضا قوله كالمصنف في شرح المقاصد وليس في الخارج انسان مطلق وآخر مركب الخ منظور فيه فان كون المطلقة كالانسان جزء في الخارج من المخلوطة كزيد يكون بوجود الانسان في ضمن وجود زيد كما هو واقع ولا يتوقف على وجود انسان مطلق من العوارض وانسان آخر مركب منه ومن العوارض ضرورة أن المراد بالمطلق هنا ما لم يعتبر فيه مقارنة العوارض ولا تجرده عنها ومعنى وجوده هو وجود ما صدقه لامع قيد الاطلاق كما مرث الاشارة اليه وذلك موجود في ضمن الفرد ضرورة امتناع وجود الشئ المركب من نفسه وغيره (فان قلت) لعل المراد من الآخر المركب هو الفرد لا الانسان (قلنا) نعم لكنه لانسلم حينئذ قوله وليس في الخارج الخ لما مر آنفا فالظاهر أن المخلوطة هي المفيدة بالعوارض لا المجموع المركب كما سبق

الوجود للكل عليه (وانما ذاك) التمايز بين المطلق والمقيد (في العقل) دون
الخارج (ثم اذا اعتبرت) المأخوذة لا بشرط شيء (معروضة للكل) المنطقي
(فهو) أي المعتبرة كذلك والتذكير باعتبار الخبر وهو (الكلي الطبيعي وانما
يوجد منه المعروض) يعني الماهية المعروضة للكل (دون) الكلي (العارض)
لها المنافي للشخص اللازم للوجود الخارجي فان قيل كان ينبغي أن لا يوجد
المعروض أيضاً أن الكلي العارض له ينافي ذلك قلنا انما يوجد (مجردا
عن العوارض) المانعة من الكلية والجنسية والنوعية ونحوها فانها عوارض ذهنية
مانعة من الوجود فما اشتهر من أن الكلي الطبيعي موجود في الخارج معناه

وحينئذ يتم القول بأن المطلقة نفس الخلطة في الخارج لاجزؤها فيه لعدم تمايزها
في الخارج كما قال وانما التمايز الخ (قوله في العقل الخ) أي بحسب المفهوم كما مر (قوله
دون الخارج الخ) أي بحسب الصدق فان قلت لعل المصنف والشارح أرادا من
الخلطة المقيدة كما يصرح به قولهما وانما التمايز بين المطلق والمقيد الخ قلت كان
الواجب حينئذ أن يقولوا وليس في الخارج انسان مطلق وآخر مقيد بالخصوصية التي الخ
فتأمل فان قلت لو كانت الخلطة جزءاً للفرد في الخارج وكذا المطلقة لاتحادها بها فيه
لم يصح ما يأتي واشتهر من أن الخلطة هي الافراد في الخارج وكان ينبغي أن
لا يصح حمل نحو الانسان على زيد مثلاً كما قال والا لما صدق عليه المطلق مع أنه
صحيح (قلت) يمكن الجواب بأن يقال الفرد قد يطلق ويراد به المجموع وهو المراد عند
ما يقال الماهية قد تكون جزءاً ومادة للشخص متقدمة عليه في الوجودين وقد يراد به
الماهية المتحصلة بالعوارض وما يقارنها وهو المراد عند حمل المطلق عليه والقول باتحاد
الخلطة به لكنه بعيد من أن يجعل معارك الآراء والتحقيق الذي ترتفع به الشبهة
ما انفصله ان شاء الله (قوله ثم اذا اعتبرت المأخوذة لا بشرط الخ) هذا جواب عما يقال
ان المأخوذ لا بشرط يمنع أن يوجد في الخارج لانه كلى طبيعي ولا شيء من الكلي
موجود فيه لان الوجود فيه يستلزم الشخص المنافي الكلية وتنافي الوازم دليل

أن ما صدق هو عليه وهو المأخوذ لا بشرط شيء موجود فيه ووجوده فيه انما هو عند
عروض الشخص فالموجود حقيقة هي المخلوطة (وهي الافراد) وتأنيت الضمير
اما باعتبار الخبر أو لكون المرجع عبارة عن الماهية وأما المأخوذ مع عارض الكلية
فلا توجد كالمجموع المركب منها أعني الكلّي العقلي ثم ما ذكر من معنى
الماهية بشرط لاشئ هو المشهور (وقد يقال) والقائل ابن سينا (الماهية بشرط

تنافي الملزومات وحاصل الجواب أن مجرد المأخوذ لا بشرط ليس كليا طبيعيا بل مع
اعتبار كونه معروضا للكلّي المنطقي والموجود هو مجرد ذلك من غير اعتبار الكلية
فان وجوده انما يتحقق عند عروض العوارض المشخصة وأما المأخوذ مع عارض الكلية
فلا وجود له في الخارج وهذا هو معنى ما اشهر بينهم من أن الكلّي الطبيعي موجود
في الخارج هذا خلاصة ما في شرح المقاصد اذا سمعت هذا فالأوفق به أن يكون نسخة
هذا المتن هكذا وانما يوجد منه المعروض دون العارض مقترنا بالعوارض
أو انما يوجد منه المعروض دون المارض مجردا عنه لا ما وقع عليه الشارح «مد ظله»
فتأمل (قوله) فالموجود حقيقة هي المخلوطة (وهي الافراد) هذا هو الذي يصرح
بأن المخلوطة عبارة عن المجموع المركب (فان قلت) لم لا يجوز أن تكون عبارة عن
المقيدة المقترنة بالعوارض لا المجموع وتكون هي في الذهن جزءا من الفرد المركب
وفي الخارج عينه (قلت) كون الشئ جزءا من آخر في الذهن وعينه في الخارج انما
يتصور اذا كان الاول معتبرا مطلقا والآخر مقيدا كالانسان المطلق والانسان المقيد
بالبياض وهنا ليس كذلك أو كان أجزاء الكل موجودة بوجود واحد كما بين الجنس
والنوع وأجزاء الفرد من الماهية والعوارض موجودة بوجودات متعددة فلا يحصى
الا بأن يقال ان المخلوطة هي المجموع المذكور كالفرد أو الفرد هو الماهية المقترنة
كالمخلوطة لكن قولهم الآتي ان الماهية بالمعنى الآتي جزء من الفرد في الوجودين ينافي
الثاني فتعين الاول فتأمل (قوله والقائل ابن سينا) ذكر في شرح المقاصد أنه قال
الماهية قد تؤخذ بشرط لاشئ بان يتصور معناها بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده ويكون

لا شيء بمعنى أنه يزيد عليها كل ما يقارنهما) أي يعتبر الامور المنضمة اليها زائدا عليها
(فتكون) بهذا المعنى (مادة) وجزأ (للشخص) أي المجموع المركب من
الماهية وما يقارنهما (متقدمة عليه في الوجودين) الخارجى والذهنى ضرورة
امتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد من التقدم هو التقدم بالطبع ولا يصح حمله على
الشخص لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد في الوجود مثلا الحيوان اذا أخذناه بشرط
أن لا يكون معه النطق كان جزءا ومادة للمجموع المركب من الحيوان والناطق ولا
يحمل عليه واذا أخذناه بشرط أن يكون معه النطق كان نوعا واذا أخذناه لا بشرط
أن يكون معه شيء كان له جهتان اذ يمكن أن يعتبر التغير بينه وبين ما يقارنه وأن
يعتبر اتحادهما فالحيوان الاول جزء الانسان متقدم عليه في الوجودين ولا يحمل

(قوله في الوجودين الخ) واعلم أنهم اختلفوا في أن الكل موجود في الخارج أولا بل الموجود فيه هي
الافراد فقط وكلام المصنف هنا ظاهر في الثاني اهـ منه

كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على المجموع حال المقارنة بل
جزء منه مادة له الخ انتهى (قوله مثلا الحيوان اذا أخذناه بشرط أن يكون معه الخ)
هـ هذا هو المذكور بقوله وقد يقال الماهية الخ ومعناه على ما سبق آنفا هو أنه أخذنا
الحيوان وحده بحيث لو اقترن به النطق كان النطق زائدا عليه وصار المجموع مركبا
من الحيوان والناطق فلا يكون الحيوان مقولا على ذلك المجموع بل كان جزءا ومادة له
ثم قال المصنف ما حاصله ان فيه بحثا فان المفهوم من المأخوذ بشرط أن يكون وحده
هو أن لا يقارنه شيء أصلا زائدا كان أو غيره وحينئذ يكون القول بكونه جزءا منضمما
الى ما هو زائد عليه تناقضا الا أن يقال ان المراد هو أن لا يدخل فيه غيره على ما صرح
به أبو علي في بيانه انتهى (قوله كان نوعا) واعترض عليه بأن النوع مجموع الجنس
والفصل فكيف يجعل عبارة عن المأخوذ بشرط شيء أفنى الحيوان المأخوذ بشرط الناطق
مثلا وأجيب بأنه تسامح مبنى على أن الجنس والنوع والفصل واحد بالذات لكن

عليه والثاني نفس الانسان والثالث جنس له محمول عليه (ثم) الماهية إما بسيطة

فيه تأمل والتحقيق ما ذكره ان شاء الله تعالى (قوله والثالث جنس له محمول الخ) قال المصنف وحقيقة الكلام أن المأخوذ لا بشرط شئ اذا اعتبر بحسب التباين بينه وبين ما يقارنه من جهة والاتحاد من جهة كان ذاتيا محمولا واذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا وهو المراد بالمأخوذ بشرط انتهى (أقول) هذا يخالف ما في الشرح نوع مخالفة فتأمل له ثم التحقيق الموجود يتوقف على نقل ما نقله المصنف في شرح المقاصد عن ابن سينا بعد نقل ما نقلناه عنه لبيان الماهية بشرط لا شئ بالمعنى الآخر كما سبق وهو هذا وقد تؤخذ لا بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده ولا لا وحده مع تجويز أن يقارنه غير وأن لا يقارنه ويكون المعنى الاول مقولا على المجموع حال المقارنة والمأخوذ على هذا الوجه قد يكون غير متحصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا للقولية على أشياء مختلفة الحقائق وانما يتحصل بما ينضاف اليه فيتنحصر به ويصير هو بعينه أحد تلك الأشياء المختلفة فيكون بهذا الاعتبار جنسا والمضاف اليه الذي حصله وجعلها أحدها فصلا وقد يكون مخصصا بنفسه كما في الانواع البسيطة أو بما انضاف اليه فجعله أحد الأشياء كما في الانواع الداخلة تحت الجنس وهو نوع مثلا اذا أخذ الحيوان بشرط أن لا يكون معه شئ وان اقترن به فاطق صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال انه حيوان كان مائة واذا أخذ بشرط أن لا يكون معه الناطق مخصصا ومخصصا به كان نوعا واذا أخذ لا بشرط أن يكون معه شئ بل من حيث يحتمل أن يكون انسانا أو فرسا وان تخصص بالناطق تحصل انسانا ويقال انه حيوان كان جنسا فالحيوان الاول جزء الانسان متقدم عليه في الوجودين والثاني نفس الانسان والثالث جنس له محمول عليه ولا يكون جزءا لان الجزء لا يحمل على الكل بالمواطأة وانما يقال للجنس والفصل انه جزء من النوع لان كلا منهما يقع جزءا من حده ضرورة أنه لا بد للعقل من ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع فهذا الاعتبار يكون متقدما على النوع في العقل وأما بحسب الخارج فيكون متأخرا لانه مالم يوجد الانسان في الخارج لم يعقل له شئ يعمه وغيره وشئ يخصه ويصيره هو هو بعينه هذا ما ذكره

ابو علي في الشفاء ونلخصه المحقق في شرح الاشارات انتهى ثم ذكر المصنف رحمه الله
 ان فيه مواضع بحث وانا قد اشرنا الى بعضها فيما سبق فليستظار اذا تمهد هذا فاعلم ان
 ما سبق أوائل الفصل هي الاعتبارات المشهورة للماهية بين المتأخرين وأما الشيخ الرئيس
 فقد يستفاد من كلامه المنقول اعتبارات غير ما اشتهر وهي أن الماهية المأخوذة بشرط
 لاشئ هي ما يتصور معناها وحده بحيث لو قارنها شئ اعتبر ذلك الشئ خارجا عنه غير
 داخل فيه فلا يكون ذلك المعنى مقولا على المجموع المركب حال المقارنة بل جزءا منه
 ومادته والماهية المأخوذة بشرط شئ بقريضة تقابلها بما سبق ما يتصور معناها لا وحده
 بحيث لو قارنها شئ اعتبر داخلا فيها فيكون ذلك المعنى عين المجموع المركب حال
 المقارنة والمأخوذة لا بشرط شئ ما يتصور معناها لا وحده بحيث لو قارنها شئ لم يعتبر
 دخوله فيها ولا عدم دخوله فيكون مبهما محتملا للقوايسة على المجموع حال المقارنة
 فالحيوان اذا اعتبر بالمعنى الاول يكون جزءا للمركب الذي هو الانسان مثلا واذا اعتبر
 بالمعنى الثاني يكون نوعا هو الانسان مثلا واذا اعتبر بالمعنى الثالث يكون جنسا مقولا
 على الانسان وغيره من الحقائق المختلفة المشتركة في الحيوانية فعلى هذا الاصطلاح
 تكون الماهية المأخوذة بشرط شئ السمة بالمخلوطة عبارة عن المركب من الماهية
 وما يقارنها فتكون عين الافراد من غير لزوم ما سبق من الاعتراض ومن غير احتياج
 الى ما سبق من المصنف من أن جعل النوع عبارة عن المأخوذ بشرط شئ مسامحة
 مبنية على كون النوع والجنس والفصل واحدا بالذات فانه انما يتم في الماهية
 بالنسبة الى الانواع دونها بالنسبة الى الاصناف والاشخاص فتأمل وتكون
 الماهية لا بشرط شئ أعني المطلقة مهمة محتملة للقوايسة ومن هذه الحيثية
 تكون جنسا أو عرضا عاما لا عينيا لما صدقاتها ولا جزءا منها وان كانت من حيث
 الصدق لا تخلو من أن تكون جزءا أو عينيا لها كما سبق أنها من حيث المفهوم متنافية
 ومن حيث الصدق أهم منها قطهران جعل غير المبهم من أقسام هذه الماهية انما
 هو من حيث الصدق فعنى قول المصنف في شرح المقاصد ان مبنى ذلك على ما مر من
 كون الاول أهم من الثاني هو أنه كذلك بحسب الصدق لا المفهوم فالمأخوذة لا بشرط
 أن يكون معه شئ انما يكون جنسا محمولا اذا كان معتبرا على سبيل الابهام بحيث
 يكون صالحا لأن يعتبر المقارن له داخلا فيه وخارجا عنه فالاعتبار فيه هو صلاحية تغايره

لأجزئها كالنقطة وإمام كبة تقابلها كالجسم و(لاخفاء في وجود الماهية المركبة) ويلزم منه وجود البسيطة (ولا بد من انتهائها إلى البسيطة) لأن الواحد مبدأ التعدد كما أن الوحدة مبدأ التعدد فكما امتنع عدد متناه أو غير متناه من غير أن يوجد فيه وحدات كذلك يمتنع أن يوجد متعدد لا يكون فيه أحاد أي أمور غير منقسمة بالفعل سواء كانت قابلة للانقسام أولا ثم التركيب قد يكون حقيقيا بأن يحصل من عدة أشياء حقيقة واحدة بالذات مختصة بلوازم وآثار وقد يكون اعتباريا بأن يكون هنالك عدة يعتبرها العقل أمرا واحدا وإن لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يوضع بأزائه اسم كالعسكر (واحتياج بعض الأجزاء إلى بعض في المركب الحقيقي ضروري) انلواستغنى كل من الأجزاء عن الآخر لم يحصل منها

واتحاده معا فلو اعتبر فيه التغير فقط أو الاتحاد فقط كان الأول جزءا والثاني نوعا لا جنسا وظاهر عبارة الشارح «مد ظله» ليس نصا في المراد كما سبق قتأمله ثم لا يخفى أنه استبان من جميع ما سبق أن الماهية سواء على القول المشهور أو على اصطلاح الشيخ إنما قسمت إلى المعاني المذكورة بحسب اعتباراتها في الحقيقة يكون المقسم اعتبارا للماهية فاندفع ما غلطنا به بعض من ظهر بزي أهل العلم ولم يشم رائحته من أنه كيف يصح تقسيم الماهية إلى المخلوطة والمجردة والمطلقة مع أن المقسم هي المطلقة قفطن (قوله لأجزاء لها) أي في حد ذاتها (قوله تقابلها) أشار به إلى أن البساطة والتركيب بهذا التفسير متناقضان لا يصدقان على شيء ولا يرتفعان عنه وقد يؤخذ أن متضايقي بأن يؤخذ البسيط بمعنى مالا جزء له بالقياس إلى ما ركب منه والمركب بمعنى ماله أجزاء بالقياس إلى أجزائه فالبسيط بمعنى جزء المركب والمركب بمعنى الكل وبهذا التفسير لا يمنع من صدقهما على شيء كأن يكون بسيطا بالقياس إلى شيء مركبا بالقياس إلى آخر فتدبر (قال ولا خفله) أي وجود الماهية المركبة معلوم بالضرورة (قوله لأن الواحد مبدأ التعدد الخ) أراد من الواحد والمتعدد معروض الوحدة والعدد ومن الوحدة والتعدد العارض كما يدل عليه قوله فكما امتنع عدد متناه الخ وبرده عليه أننا سلمنا أن العدد سواء كان متناهيا أو غيره لا بد

ماهية واحدة وحدة حقيقية ثم الاحتياج فيما بين الجزأين قد يكون من جانب واحد كالركب من البسائط العنصرية ومما يقوم بهما من الصور المعدنية أو النباتية أو الحيوانية إذا الصورة تحتاج إلى تلك المواد من غير عكس وقد يكون من الجانبين كما في الهيمولي والصورة فتحتاج الهيمولي إلى الصورة من حيث أن بقضاء الهيمولي بالصورة والصورة إلى الهيمولي من حيث أن تشخصها بالهيمولي كذا قالوا (بمخلاف) المركب (الاعتباري) فان قيل احتياج الهيئة الاجتماعية إلى الأجزاء المادية لازم قطعاً قلنا الصورة الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل

أن يوجد فيه وحدات ويلزم منه انتهاء المعروض المتعدد إلى المعروض الواحد لكن لا يلزم الانتهاء إلى البسيط بمعنى مالا جزء له لجواز أن يكون ذلك المعروض الواحد مركباً نعم يلزم كون العارض بسيطاً بالمعنى المذكور ولكنه ليس هو بمعنى كما هو ظاهر فظهر أن هذا الاستدلال مغالطة من باب اشتباه العارض بالمعروض كما في شرح المقاصد وقد يستدل على انتهاء المركب العقلي إلى البسيط بأنه لو لم ينته إليه لامتنع تعقل الساهية لامتناع احاطة العقل بما لا يتناهى ورد بأن ذلك ممنوع فان معنى المركب العقلي هو مالا يكون تميز أجزائه إلا بحسب العقل وهذا لا يستلزم كونه معقولاً بأجزائه فالأولى اثبات البسيطة أيضاً بالضرورة فتدبر (قوله وحدة حقيقية الخ) للقطع بأنه لا يحصل من الحجر الموضوع يجب الإنسان مثلاً واحد حقيقي (قوله من الجانبين) أي لكن لا باعتبار واحد والا لزم الدور (قوله كذا قالوا) إشارة إلى أن مبناه على قواهم التي لا يتم أكثرها كما سيأتي بيانها (قوله قلنا الصورة الاجتماعية) حاصله الجواب عما يقال إنه لا يخلو إما أن يراد به الاحتياج فيما بين الأجزاء مطلقاً فاحتياج الصورة الاجتماعية في المركب الاعتباري إلى المواد ضروري أيضاً فلا فرق بينه وبين الحقيقي وأما أن يراد الاحتياج فيما بين الأجزاء المادية فذلك ليس بلازم في المركب الحقيقي كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية أو النباتية أو الحيوانية التي سبق أنها مركبات حقيقية وحاصل الجواب أن المراد هو الاحتياج بين الأجزاء الموجودة والصورة

لا تحقق لها في الخارج اذ ليس من العسكر في الخارج الا تلك الافراد ولو جعلت
 الهيئة جزءاً من العسكر لم يكن العسكر أمراً موجوداً في الخارج لأن ما جزؤه
 عدى فهو عدى قطعاً وذلك مما لا يقول به عاقل ثم إنهم اختلفوا في الماهيات
 الممكنة أهي يجعل الجاعل أم لا وفي تحرير هذه المسئلة أقوال وما اختاره
 المصنف هو أن المراد من المجعولية الاحتياج الى الفاعل ولا خفاء في أن احتياج
 الممكن الى الفاعل من لوازم الهوية دون الماهية فن قال بمجعولية الماهية
 أراد أنها تعرض للماهية في الجملة أعني الماهية بشرط شيء ومرجعها الى الهوية
 (ومن خالف في مجعولية الماهية) وقال أنها ليست بمجعولة (أراد أنها) أى
 المجعولية (من لوازم الوجود) وعوارض الهوية (كتنهاى الاجسام) فإنه ليس

(قوله من لوازم الوجود الخ) يعنى ليس مراد المخالف أن الصادر عن الفاعل هو الوجود
 دون الماهية فإن الوجود أمر اعتبارى لا يحتاج الى جاعل بل مراده أن المجعول هو
 الماهية بشرط شيء أعني الماهية المخلوطة فانها التى تحتاج الى فاعل دون الماهية من
 حيث هى كما أنها المرادة عند القائل بمجعوليتها فيكون النزاع راجعاً الى اللفظ اهـ منه
 « مد ظله علينا »

الاجتماعية في المركب الاعتبارى ليست بوجوده في الخارج فان قيل فعلى هذا يكون
 منبى الترياق والسكنجيين مركباً حقيقياً ضرورة انه يحدث بتركيبه صورة في نفس الامر
 تكون مبدءاً للآثار وتحتاج تلك الصورة الى موادها قلت ذلك مالم ان كانت الصورة
 جوهرية أما اذا كان الحادث من ذلك مجرد المزاج المخصوص الذى هو من قبيل
 الاعراض فلا يتم الا بالقول بجواز تركيب المركب الحقيقى من الجوهر والعرض وفى الكل
 تردد كما قيل ثم اعلم أن أجزاء المركب إما أجزاء وجودية كالنفس والبدن للإنسان
 أو عينية كسلب ضرورة الوجود والعدم للإمكان أو مختلفة كالسابقة وعدم
 المسبوبة للأول (قوله ان المراد من المجعولية الخ) قال صاحب المواقف ما حاصله

من لوازم ماهية الجسم حتى لو تصورنا جسما غير متناه كان جسما (لا) من لوازم (الماهية كزوجية الأربعة) فانهم من لوازم ماهية الأربعة حتى اذا تصورنا أربعة ليست بزوج لم تكن أربعة (والا) يكن مراد المخالف ماذ كرم يكن للمخالفة وجه (فان) (احتياج الممكن الى العلة ضرورى) فعلى ماذ كرم يكون الخلاف لفظيا ولما فرغ عن مباحث الوجود والماهية شرع فى لواحقهما فقال

ان المجعولية قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير على مايم الجزء أيضا وكلاهما من عوارض الممكن لكن الاول من لوازم هويته مطلقا والثانى من لوازم ماهية المركب دون البسيط فافهم (قوله فعلى ماذ كرم يكون الخلاف لفظيا) أقول هذه المسئلة كما أشار اليه الشارح « مد ظله » مما اختلف فيها الاقوال واضطربت فيها الكلمات بحيث لا تكاد تنضبط فذهب المتكلمون الى أن الماهيات بسيطة كانت أو مركبة يجعل الجاعل وجمهور الفلاسفة الى أنها ليست يجعل الجاعل مطلقا وبعضهم الى أن المركبات مجعولة دون البسائط وانما تصور التفرقة لوثبت أن تقرر المجموع غير مجموع التقررات لكنه غير معقول كما قبل (أقول) يمكن أن يكون القائل بالتفرقة ممن يريد بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا أو جزأ فحينئذ يمكن القول بعدم مجعولية البسائط دون المركبات فتفطن واحتج المتكلمون على مذهبوا اليه بوجوه أشهرها هو أن الكلام فى الماهيات الممكنة وكل يمكن محتاج الى الفاعل لما سيأتى واحتج المخالف بأن كون الماهية ماهية لو كان يجعل الجاعل لزم على تقدير عدم الجاعل أن لا يكون الانسان انسانا مثلا وهو محال فالمجعول هو وجود الماهية أو اتصافها به ورد بوجهين أحدهما أنه إن أريد أنه يلزم أن يكون الانسان ليس بانسان بطريق السلب فلا نسلم استحالة فانه عند ارتفاع الجاعل يرتفع الوجود وتبقى الماهية معدومة فيكذب الايجاب فيصدق السلب وان أريد بطريق العدول بأن يتقرر الانسان فى نفسه بحسب الخارج ويكون لا انسانا فلا نسلم لزومه فانه

(فصل في التعيين) تعين الشيء كما في شرح المقاصد غير ماهيته ووجوده ووحدته ليكون كل من هذه الامور مشتركا بينه وبين غيره بخلاف التعيين ولذا يصدق قولنا الكلّي ماهية ووجود واحد ولا يصدق أنه متعين وإن كان التعيين أو المتعين مفهوما كليسا

(قوله مشترك بينهما وبين غيره) معنى اشتراك الوجود والماهية والوحدة أن كل فرد من أفرادها انما ينفرد عنه فرد آخر منها لما ينضم اليها تضاف هي اليه بخلاف التعيين فان كل فرد منه متميز عن غيره بنفسه لا بما ينضم اليه فكل فرد من افراد الوجود مثلا نفس الفرد الآخر وانما يتميز عنه بما يضاف اليه فيكون مشترك بينهما وبين غيره بخلاف افراد التعيين فانه لا يكون الشيء منها عين الآخر بحسب نفسه اه منه « مد ظله »

مستند ارتفاع الجماع لا يبقى الانسان حتى يصلح موضوعا للايجاب كذا في شرح المقاصد ولى فيه تأمل فليتأمل والثاني أن الوجود أو الاتصاف ماهية من الماهيات ففي القول بجمعوليتهما اعتراف بجمعوليته فلا نزاع حقيقة وفيه أيضا نظر فان النزاع في الماهيات التي هي حقائق الاشياء لا فيما صدقت الماهية عليه من الافراد فتأمل وبالجملة أكثر أدلة المتكلمين على تقدير تمامها أيضا لانقيده الاكون الوجود بل اتصاف الماهية به من الفاعل ففي الحقيقة يكون النزاع على هذا أيضا لفظيا فتدبر (قوله مشترك بينهما وبين غيره) أى بين ذلك وغيره (أقول) فيه بحث فان المراد من اشتراك تلك الامور اما اشتراك كليها بين الاشياء فسلم لكن نمنع عدم اشتراك التعيين كذلك فانه أيضا كلى كما بصرح به قريبا واما اشتراك أفرادها فممنوع ضرورة أن الفرد الموجود من الوحدة مثلا في هذا الشيء غير الفرد الموجود في ذلك الشيء كما هو ظاهر الالهم الا أن يقال ان تعين كل شئ نوع منحصرا في فردة كما أشار اليه المصنف في شرح المقاصد بخلاف تلك الامور لكنه في حيز المنع فتأمل (قوله ولذا يصدق قولنا الكلّي) في النسخة التي في نظرنا بلام التعليل خلاف ما في نظرنا من نسخ شرح المقاصد فانه بالكاف (أقول) في التعليل نظر فان عدم صدق قولنا الكلّي متعين لا يقتضى عدم اشتراك تعين الشيء بينهما وبين غيره كما هو ظاهر الا أن يشار بكلمة الاشارة الى تغاير تلك الامور لا الى وجه

صادقاً على الكثرة وبين التعيين والتميز عموم من وجه لصدقهما على شخصات الأفراد
إذا اعتبر مشاركتها في الماهية مثلاً فان كلامنا متشخص في نفسه ومتميز عن غيره
و يصدق التعيين بدون التميز حيث لا تفتقر المشاركة وبالعكس على تميز الكليات
كالأنواع المعتمدة برأسها في الجنس هذا ثم اعلم أنه اختلف في أن التعيين وجودي
أو عدي حقيقي أو اعتباري فلا بد في تحقيق أنه ماهو من بيان ماهو المراد من هذه
الألفاظ فنقول (أفراد النوع إنما تميز بعوارض ربما تنتهي) تلك العوارض

التغاير فتدبر فالأولى هو ما في شرح المقاصد (قوله عموم من وجه) ولعل ذلك مبني
على أنهم يريدون من التعيين كون الشيء بحيث يصير ماذا من جملة على تبيين
ومن التميز كون الشيء بحيث ينفرد عن مشاركاته فالاعتبار في الأول كونه جزئياً سواء
كان مع اعتبار المشاركة أولاً وفي الثاني التميز عن المشاركات سواء كان في الجزئي
أولاً (قوله في أن التعيين وجودي أو عدي الخ) قد يقال أمر اعتباري لا تحقيق له
في الأعيان إذ لو كان موجوداً في الخارج كان له تعيين وهكذا فيسلسل وقد يجاب بأنه
إنما يلزم ذلك لو كانت التعيينات مشاركة في الماهية لاحتاج في التميز إلى التعيين لم لا يجوز
أن تكون مخالفة للماهية متميزة بالذات وإنما تتشارك في لفظ التعيين أو في عرضي
لها هو مفهوم التعيين وأما حديث كون تعيين التعيين نفسه فقد قيل أنه مدفوع بأن ذلك
الاتحاد إنما يصح في الأمور الاعتبارية كالحدوث ونحوه وأما التمييز فهو من الأمور
الخارجية العارضة للتعيين في الخارج وتغاير العارض والمعرض الخارجيين ضروري
كذا في شرح المقاصد لكن فيه تأمل لا يخفى كما سيأتي وقد يقال أنه وجودي لانه جزء
التعيين إذ هو عبارة عن الماهية والتعيين وهو موجود وجزء الموجود موجود ورد
بأنه لم لا يجوز أن يكون التعيين هو نحو الإنسان المقيد بالعوارض المشخصة دون المجموع
ولو سلم فهم لا يسلّمون كون تلك العوارض الموجودة تعييناً بل ما به التعيين

(الى ما يفيد الهاذية) وامتناع الشركة اذا كانت الافراد من الموجودات الخارجية
 (فبعد تلخيص أن) المراد من (التعيين والتشخص هو تلك الهاذية) الحاصلة
 بالعوارض (أو ما يفيدها) أي العوارض نفسها (أو كون الفرد بحيث لا يقبل
 الشركة) أي أن يشترك فيه (أو عدم قبوله لها) أي للشركة (و) بعد تلخيص (أن
 المراد بـ (العدمي هو المعدوم أو العدم) المطلق أو (المضاف) المركب مع وجودي
 كعدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيراً أو غير المركب كعدم قبول الشركة
 (أو ما يدخل في مفهومه العدم) ككون الشيء بحيث لا يقبل الشركة (و) أن
 المراد من (الوجودي) ما كان (بخلافه) فهو الموجود أو الوجود مطلقاً
 أو المضاف أو ما لا يدخل في مفهومه العدم والعبرة بالمعنى حتى ان العمى عدمي وإن
 اللاعبي وجودي (و) بعد تلخيص (أن) المراد من (الحقيقي ما له ثبوت في
 نفس الامر) أي في حد ذاته (من غير شائبة فرض وتقدير) من العقل (و) أن
 المراد من (الاعتباري) ما كان (بخلافه) بمعنى ما لا تحقق له الا بحسب فرض
 العقل (لا يشتهر أن التعيين وجودي أو عدمي حقيقي أو اعتباري) فلا خفاء في أن
 العوارض وجودية والهاذية اعتبارية وكون الفرد بحيث لا يقبل الشركة أو عدم
 قبوله لها عدميان (و) أيضاً (لا يشتهر) عليك (أنه) أي التعيين لا يحصل بانضمام

(قوله الى ما يفيد الهاذية الخ) لعله أراد بما يفيدها كون الفرد بحيث لا يقبل الشركة (قوله
 وامتناع الشركة) عطف تفسير للهاذية (قوله أي العوارض نفسها) تفسير ما لا تفسير
 صميم المفعول فانه للهاذية وتخصيص ما يفيد بالعوارض مع أنها مفيد بعيد انما للتصريح
 بعده بالمفيد القريب أعني كون الفرد بحيث لا يقبل الشركة قدبر (قوله أي أن
 يشترك فيه) أي معنى التعيين هو كون الفرد بحيث يتمتع أن لا يشترك فيه أفراد
 أي يتمتع أن يحصل على كثيرين لا كونه بحيث لا يشترك مع غيره في شيء اذ لا متعين
 الا وهو له شريك في أمر كلي فافهم (قوله المركب مع وجودي الخ) أي المعتبر على
 طريق العدم والملكية (قوله أو غير المركب) أي المعتبر على طريق الايجاب والسلب

الكلى الى الكلى لان كلا من المنضم والمنضم اليه يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين والتعين على كل تقدير لا بد فيه من كون المفهوم بحيث لا يمكن للعقل ذلك فهو (انما يستند الى الفاعل القادر) المختار كغيره من الممكنات على ما هو عندنا من استناد الكل اليه تعالى (اوالى الوجود الخارجى) عند بعض القطع بأن الماهية اذا تحققت فى الخارج لا تقبل الشركة وانما تقبلها فى العقل فان قيل فيلزم أن لا يتعدد التعين لان الوجود امر واحد ومقتضى الواحد لا يكون الا واحداً أجيب بأن الوجود وإن كان بحسب المفهوم واحد لكن تعدد افراده بحسب الزمنة والامكنة وسائر الاسباب وبعد اعترض بأن الدوران لا يفيد العلية فان قيل نحن نقطع بالتعين عند الوجود الخارجى مع قطع النظر عن جميع ما عداه

(قوله لان كلا من المنضم والمنضم اليه الخ) ان قيل حكم الكل قد يخالف حكم كل واحد فيجوز أن يكون كل من المنضم والمنضم اليه كلياً والمجموع جزئياً قلنا لا معنى للانضمام هنا سوى أن العقل يعتبر مفهوماً كلياً ثم يعتبره وصفاً كلياً ومعلوم بالضرورة أن الكلى الموصوف بالاصناف الكلية لا ينتهى الى حد الهاذية وان كان ذلك الوصف هو مفهوم الجزئية وامتناع قبول الشركة أو يقال مرادهم من نقي حصول التعين من ذلك الانضمام هو أن انضمام الكلى الى الكلى لا يستلزم التعين والتشخص لأنه لا يفيد أصلاً فالقصد أن المعنى الذى بسببه امتنع للعقل فرض صدق المفهوم على كثيرين لا بد أن يسند الى أمر يستلزمه (قال فهو انما يستند الى الفاعل القادر الخ) فهو الموجد عندنا لكل ما شاء من الشخصيات على ما سيأتى تفصيله (قوله لا يفيد العلية) أى فيجوز أن الوجود مامعه التعين لا مامو حلة التعين

قلنا قطع النظر عن الشيء لا يوجب انتفاءه (أو إلى أسباب آخر) ما ذهب إليه
الفلاسفة من أن التعيين قد يستند إلى (نفس الماهية) فيختصم فروعها في الشخص
الواحد الحاصل من الماهية والتعيين الذي علل به ما لم يمكن أن يوجد معها تعيين آخر
والإتيان عنها التعيين الأول فيتحالف العلول عن علته هذا إذا كان تعيين الماهية
زائدا عليها معللا بها وأما إذا كانت الماهية متعينة في ذاتها متمتعة في نفسها عن
فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى على رأيهم فلا يتصور هنالك تعددا أصلا

(قوله لا يوجب انتفاءه) وبالجملة عند الوجود لا بد من أمر يستند إليه الوجود فيجوز أن
يستند إليه التعيين أيضا ولو سلم فالوجود لا يقتضي إلا تعيينا والكلام في التعينات
المخصوصة فلا يثبت المطلوب ما لم يبين أن وجود كل فرد يقتضي تعيينه الخاص (قوله
كاذب إليه الفلاسفة الخ) حاصل ما ذهبوا إليه على ما يستفاد من شرح المقام هو أن
الموجود إما مادي أو غيره والثاني إما واجب كالبارئ أو ممكن وهو العقل والاول إما مادي
في ذاته كالاجسام والامراض أو مادي في التعلق كالنفوس البشرية والفلكية غير المادي
بقسمته تعيينه مستند إلى نفس ماهيته فتختصم كل ماهية في فرد لكن العقول لما كانت
مختلفة الماهيات متعددة عندهم تعدد افرادها وكل فرد منها لنوع من الماهية انحصرت فيه
بخلاف الواجب فإن ماهيته لما لم يكن متعددة بل واحدة انحصرت في فرد واحد ولم
يتصور هنالك تعدد أصلا لا بحسب الفرد ولا بحسب النوع والمادي يتوهم تعيينه مستند
إلى مادته أي محله والمراد منه كما فصله بعضهم المروض في الامراض والمادة في الاجسام
والتعلق في النفوس بناء على ما ذكرنا من حدوث النفس بعد البدن وتعيينها به إذا
عرفت هذا عرفت أن في تحرير الشارح «مد ظله» نوع اضطراب فإن قوله
فيختصم فروعها في الشخص الواحد إلى قوله هذا إذا كان تعيين الماهية زائدا عليها الخ
إيمان استناد تعيين المجردات كالعقول إلى ماهيتها فينشأ عما أن يريد بقوله وأما
إذا كانت الماهية متعينة في ذاتها الخ بيان أن ماهية الواجب هدية ماهية المجردات
في أن تعيينها ليس معللا بها زائدا عليها بل هو عنها كما هو الظاهر من السياق فمع أنه

(أو) الى (المادة المتشخصة) إما بالذات كهيولىات الافلاك فان هيولى كل فلك
 متشخصة في نفسها وممتازة عن هيولى فلك آخر وإما (بما يلحقها من العوارض)
 المتعينة في نفسها اللاحقة (بحسب تعاقب الاستعدادات) كهيولى العناصر
 الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها تشخصها وتعددتها باعراض تلحقها بحسب
 تعاقب استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك

خلاف ما ذهبوا اليه هنا كما مر آنفا يرد عليه أنه مع القول بزيادة تعيينها عليها وكونه
 معللا بها يتم القول بأنه لا يتصور هناك تعدد لافردا ولا نوعا كما سبق الا أن يقال المراد
 أنه حيثئذ لا يتصور تعدد لافردا ولا خارجا على ما صرح به المصنف في شرح المقاصد
 من أن قولهم ان لكل موجود ماهية كلية في العقل وان امتنع تعدد أفرادها في الخارج
 بخصوص بغير الواجب تعالى فانه في حقه محل قطر فتأمل واما أن يريد به بيان أنها
 مديلة ماهية المجردات في امتناع تعدد أفرادها مطلقا وان كان تعيينها معللا بها أيضا
 كان حق العبارة أن يقول هذا اذا كانت الماهية مختلفة متنوعة وأما اذا كانت
 مقصدة كالواجب تعالى فلا يتصور هناك الخ قفطن فان الامساك من تحقيق أمثال هذا
 المقام ليس بسبيل الكرام (قوله من العوارض المتعينة في نفسها الخ) اشارة الى جواب
 ما عترض عليه من أن تعيين الاعراض الحالة في المادة انما هو بتعين المادة على
 ما سيبيء فلر تعيينت المادة بها كان دورا وحاصل الجواب أن تعيين المادة انما هو بنفس
 الاعراض المتعينة بنفسها بتعين ما لا بتعيناتها الخاصة الحاصلة بتعين المادة فلا دور
 ولا حصول التشخص بانضمام الكلى الا أنه يرد أنه اذا جاز ذلك فلم لا يجوز تكثير
 الماهية وتعين أفرادها بما يلحقها من الامور العارضة من غير لزوم مادة كذا قيل

(فصل) في بيان (الوجوب والامتناع والامكان) هي من الامور العارضة
 للماهية بالقياس الى الوجود كالقدم والحدوث كما سيبيح ان شاء الله تعالى وهي
 (معقولات) أي معان عقلية (تحصل من نسبة المفهوم الى هلية بسيطة)
 أي وجوده في نفسه كان يقال هل النقاء موجود (أو مركبة) أي وجوده
 لامر كأن يقال هل الحركة دائمة قال في شرح المقاصد ان هل إما بسيطة يطلب
 بها وجود الشيء في نفسه أو مركبة يطلب بها وجود شيء لشيء فاذا نسب المفهوم
 الى وجوده في نفسه أو وجوده لامر حصل في العقل معان هي الوجود والامتناع
 والامكان لان حمل الوجود على الشيء أو ربط الشيء بالشيء بواسطة الوجود إما على
 وجه الوجوب كقولنا صانع العالم موجود والاربعة يوجد لها الزوجية أو على
 وجه الامتناع كقولنا شريك الباري موجود والاربعة يوجد لها الفردية وإما
 على وجه الامكان كقولنا الانسان موجود أو يوجد له الكتابة والياء والهاء في هلية
 كهما في كمية (و) هذه الامور الثلاثة (تصورها ضروري) لاحتياج الى تعريف
 (والتعريف يمثل ضرورة الوجود) للوجوب (أو ضرورة العدم) للامتناع

(قوله هي من الامور العارضة للماهية الخ) قيل جعل الامتناع من لواحق الوجود
 للماهية انما هو بالنظر الى أن ضرورة سلب الوجود من الماهية حال لهما أو الى أنه
 من أوصاف الماهية المعقولة أو لكونه في مقابلة الامكان (قوله فاذا نسب المفهوم
 الى وجوده الخ) أي اذا حمل الوجود في نفسه أو الامر على مفهوم سواء بطريق
 الايجاب أو السلب حصلت تلك المعاني فلا يرد انها تحصل عند حمل العدم أو الربط
 بواسطة كما تحصل عند حمل الوجود كذلك وذلك لاندراجها فيما ذكرناه كما
 صرحوا به

(أولا ضرورتهما) للإمكان (لفظي) يقصده تفسير مدلول اللفظ وضرورة التصور إنما تغني عن التعريف المعنوي (وينقسم كل من الأولين) يعني الوجوب والامتناع دون الأخير أعني الإمكان لأنه ذاتي ليس إلا والا لكان الشيء واجبا أو ممتنعا أي ضروري الوجود أو العدم بالذات ولا ضروري الوجود والعدم بالغير فيرتفع ما بالذات وهذا معنى الانقلاب (إلى الذاتي والغيري) لأن ضرورة وجود الشيء أولا وجوده في نفسه أو ضرورة وجوده لشيء أولا وجوده له إن كانت بالنظر إلى ذات الموضوع كوجود الباري وعدم اجتماع النقيضين ووجود الزوجية للأربعة وعدم الفردية لها ذاتي والافتقار (فالوصف بالذاتي من

(قوله يقصده به تفسير مدلول اللفظ الخ) ولهذا لا يحتاج من أن يقال الواجب ما يمتنع عدمه والممتنع ما يجب عدمه والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه ولا يمتنع وجوده ولا عدمه ولو كان القصد إلى إقادة تصور هذه المعاني لكان دورا ظاهرا (قوله وعدم اجتماع النقيضين) مثال الامتناع الذاتي المحاصل من النسبة إلى الهلية البسيطة كالمثال الذي سبق وسيأتي أعني شريك الباري وهنا بحث لم أر من تعرض له وهو أن الامتناع المعقول هنا إنما حصل من نسبة وجود الاجتماع للنقيضين لا وجود الاجتماع في نفسه فإن الاجتماع ليس ممتنعا في نفسه بل الممتنع المظاهر وجوده للنقيضين وكذا الشريك ليس ممتنعا في نفسه بل الممتنع إنما هو وجوده للباري فهما كامتناع الفردية للأربعة في الحصول من النسبة إلى الهلية المركبة مع اتفاقهم على تمثيلهما للهلية البسيطة والجواب أن الامتناع لاجتماع النقيضين قد يعتبر بحيث يكون معقولا من الوجود المأخوذ رابطة بين الاجتماع والنقيضين كأن يقال هل الاجتماع يوجد للنقيضين فحينئذ يكون استفادا من الهلية المركبة وقد يعتبر بحيث يكون معقولا من الوجود المأخوذ محولا كأن يقال هل اجتماع النقيضين موجود فيكون استفادا من الهلية البسيطة وهذا هو المراد عند المذكور وبه يفصل حديث امتناع شريك الباري وغيره فتدبر فانه دقيق ومزيد أيضا (قوله والا) أي وإن لم تكن ضرورة الوجود والا وجود البسيطين أو المركبين بالنظر إلى ذات

(الواجب) أى الموصوف بالوجوب الذاتى (واجب الوجود لذاته) كما إذا أخذ الوجود محمولا (وهو الله تعالى أو) واجب الوجود (لشيء آخر) هو الموضوع كما إذا أخذ رابطة بين المحمول والموضوع (كزوجية الأربعة) فانها لازمة ماهية الأربعة وواجبة الوجود لها تنظر الى نفسها من غير احتياج الى أمر آخر (و) الموصوف بالذاتى (من الممتنع) أى الموصوف بالامتناع الذاتى هو إما (ممتنع الوجود لذاته) كما إذا أخذ الوجود محمولا (كشرىك البارى أو) ممتنع الوجود (لشيء آخر) هو الموضوع كما إذا أخذ رابطة بين الموضوع والمحمول (كفردية الأربعة والموصوف بالغيرى) من الواجب (كمكان هو واجب الوجود

(قوله لذاته) ليست اللام هنا وفي قوله لشيء آخر للتعليل فتكون متعلقة بالامتناع بل لام الاضافة فتفيد اضافة الوجود الى مدخولها اه منه «مد ظله»

الموضوع كوجود زيد مثلا حين وجوده وعدم بكر حين عدمه ووجود القيام لزيد كذلك وعدم القعود لبكر كذلك (قال واجب الوجود لذاته) يحتمل أن تكون اللام صلة الوجود للاختصاص لا للتعليل وكذا في المعطوف بقوله أو لشيء آخر فيكون المقصود افادة تعميم الوجوب الذاتى على البسيط والمركب ويحتمل أن تكون اللام فيهما صلة الوجوب للتعليل فيكون المقصود افادة التعميم مع التصريح بكون الوجوب فيهما ذاتيا فتأمل فانه دقيق (قوله فانها لازمة ماهية الأربعة وواجبة الوجود لها الخ) أى واجبة الثبوت لماهية الأربعة نظرا الى نفس تلك الماهية لا واجبة الوجود لذات الزوجية بمعنى اقتضاها الوجود بالذات يلزم المحال قال في شرح المقاصد وبهذا سقط ما في المواقف من أنه يلزم كون لوازم الماهيات واجبة لذاتها وهو باطل وذلك لانه ان أراد كونها واجبة لذات الموازم فاللازمة ممنوعة أولذات الماهيات فبطلان التالى ممنوع (قوله كمكان هو واجب الوجود) أى

حين وجوده (و) من الممكن هو (ممتنع الوجود حين عدمه)
ثم الامكان بالمعنى المذكور هو الامكان الخاص المقابل للوجوب والامتناع بالذات
(وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود) مع قطع النظر عن جانب العدم فيقابل
الوجوب ويعم الامكان الخاص والامتناع (أو) بمعنى سلب ضرورة (العدم)
مع قطع النظر عن جانب الوجود فيقابل الامتناع ويعم الامكان الخاص والوجوب
(فيسمى بالامكان العام لمعومه الخاص وضرورة الطرف الآخر وقد يعتبر)

لذاته أو لشيء آخر وكذا قوله ممتنع الوجود (قوله حين وجوده وحين عدمه) أشار به الى أن كون الاول واجبا بالغير والثاني ممتنعا به انما يكون اذا لم يكن الوجوب والامتناع فيهما لذات الموضوع فانهما لما اعتبر كونهما حين الوجود والعدم للموضوع فهما له آلة أخرى غير ذات الموضوع فتأمل (قوله المقابل للوجوب والامتناع) وذلك لان بينهما انفصالا حقيقيا لان كل مفهوم اما أن يكون ضروري الوجود أولا والثاني اما أن يكون ضروري العدم أولا فالثلاثة لا تجتمع ولا ترتفع والامتناع بضرورة الوجود والعدم غير وارد لانه مفهوم اذا لاحظته العقل لم يكن الا ضروري العدم فافهم والتقيد لافادة أنه لا ينفك عن الوجوب والامتناع بالغير كما سبق قال في شرح المقاصد الامكان ينفك عن الوجوب والامتناع بالغير لكن بحسب التعقل بأن لا يلاحظ للماهية ولا لعلتها وجود أو عدم لا بحسب التحقق اه أقول لو أطلق الامكان بمعنى لا ضرورة الوجود والعدم بالغير أيضا حصل التقابل بينه وبين الوجوب والامتناع بالغير أيضا لكنه لما لم يتحقق له مصداق في نفس الامر لم يعتبره كما مر فتأمل (قوله مع قطع النظر عن جانب العدم) أي لأمع النظر الى ضرورة العدم فانه لو نظر الى ضرورة العدم مع سلب ضرورة الوجود انحصر في الامتناع وليس يفهم معنى الضرورة

الامكان (بالنظر الى الاستقبال) بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل

من اطلاق لفظ الامكان أصلا بل المفهوم منه اذا قيد بالعدم هو أن الوجود ليس بضروري أعم من أن يكون العدم غير ضروري أيضا كما في الامكان الخاص أو ضرورياً كما في الامتناع فاذا قيل ان الممتنع ممكن فعناء هو أن وجوده ليس بضروري لأن عدمه ضروري غاية الامر أن سلب ضرورة الوجود قد يصدق بما عدمه ضروري فتفطن وكذا معنى قوله مع قطع النظر عن جانب الوجود أي لامع النظر الى ضرورة الوجود فانه لو نظر اليها معه لانتصر في الوجوب وليس يطلق الامكان عليه غايته أنه قد يطلق على معنى يصدق بالوجوب أيضا والحاصل أن العامة يفهمون من امكان وجود الشيء في امتناع وجوده ومن امكان عدم الشيء في امتناع عدمه ولهذا يسمى بالامكان العامي كما يسمى بالامكان العام ولفهمهم عند اطلاقه كذلك في الامتناع منه قد يقع الممكن العام مقابلاً للمتنع شاملاً للواجب كما في تقسيمهم الكلي الى الممتنع والممكن الذي أحد أقسامه ما يوجد منه فرد واحد مع امتناع غيره فافهم اذا سمعت هذا علمت أن ما سبق الى بعض الاوهام من أن للامكان العام مفهوماً واحداً هو سلب الضرورة من أحد الطرفين على الابهام بحيث يشمل الثلاثة أعني الامكان الخاص والوجوب والامتناع بعيد جداً إذ لا يفهم هذا الأعم من امكان الشيء على الإطلاق بل انما يفهم أحد المفهومين من امكان وجود الشيء والآخر من امكان عدمه قدبر ولهذا قال في شرح المقاصد ما حاصله أنه بهذا يفحل ما يقال على قاعدة كون نقيض الأعم أخص من نقيض الأخص من أنه لو صحب لصدق قولنا كل ما ليس بممكن عام ليس بممكن خاص لكنه باطل لأن كل ما ليس بممكن خاص إما واجب أو ممتنع وكل منهما ممكن عام فيلزم أن كل ما ليس بممكن خاص فهو ممكن عام وهذا اذا ضم للمقدمة الاولى أعني قولنا كل ما ليس بممكن عام ليس بممكن خاص أنتج كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام وهو باطل لاستلزامه اجماع النقيضين اهـ ووجه الانحلال ما مر من عدم كون مفهوم الامكان العام واحداً يشمل الامكان الخاص والوجوب والامتناع معا بل له مفهومان يراد منه عند اطلاقه أحدهما الصادق اما بالامكان الخاص مع الوجوب فقط أو به

من غير نظر الى الماضي والحال وذلك لان الامكان في مقابلة الضرورة وكلما كان الشيء
أخلى من الضرورة كان أحق باسم الممكن وذلك في المستقبل اذ لا يعلم فيه حال الشيء
من الوجود والعدم بخلاف الماضي والحال فانه قد تحقق فيه - ما أحدهما
(ويسمى بـ) الامكان (الاستقبالي) قد يعتبر (بمعنى تهيو المادة لحصول
الشيء) من الصور والصفات والاعراض (باعتبار تحقق الشرائط شيئا فشيئا)
ولا تنتهي الى حد الوجوب الحاصل عند تمام العلة فتتفاوت شدة وضعفها
بحسب القرب من الحصول والبعد عنه كاستعداد الانسانية الحاصل للنطفة
ثم للعلاقة ثم للضغطة وهذا الامكان ليس لانها لها هيبة لانه يوجد بعد العدم بحصول
بعض الشرائط والاسباب ويعدم بعد الوجود بحصول الشيء بالفعل (فيسمى
بـ) الامكان (الاستعدادي وهذا) المعنى الاخير للامكان (مراد من قال كل

مع الامتناع فقط لا بالثلاثة معا فحينئذ لانسلم بطلان النتيجة المذكورة لان الامكان
العام المنفي بمعنى والمنبت بمعنى آخر فلا تناقض أصلا فتمت القاعدة المذكورة فتأمل
فانه دقيق جدا (قوله من غير نظر الى الماضي والحال الخ) قال في شرح المقاصد
ومنهم من اشترط في الممكن الاستقبالي العدم في الحال لان الوجود يخرج به الى الوجوب
ضرورة فيجب منه الخلو والتحقيق انه يمكن في جاني الوجود والعدم فكما أن الوجود
يخرج به الى الوجوب ويشترط الخلو عنه كذلك العدم يخرج به الى الامتناع فيلزم اشتراط
الخلو عنه فيلزم ارتفاع التقيضين بل اجتماعهما اه أقول القول بوجوب الخلو
عن الوجود أو العدم اما ان يراد منه وجوبه في الحال قلنا بمنسوع فان الوجوب أو
الامتناع في الحال لا ينافي الامكان في الاستقبال اذ الكلام في الوجوب والامتناع بالغير
كما هو ظاهر واما أن يراد وجوب الخلو في الاستقبال فلا يفيد اشتراط الوجود والعدم
في الحال كما هو المطلوب فتأمل ثم قال والظاهر أن من اشترط ذلك أراد بالامكان الاستقبالي
امكان حدوث الوجود وطريقه في المستقبل وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث

حادث مفتقر الى مادة) قديمة اذ لو كانت عارضة لاحتاجت الى مادة اخرى وهلم جرا
 فيتسلسل (تكون) تلك المادة (محلا لامكان) فان الحادث قبل وجوده ممكن
 لامتناع الانقلاب وكل ممكن فله امكان وهو وجودي وليس بجوهر لكونه اضافيا
 فيكون عرضا ويستدعي محلا موجودا ليس بنفس ذلك الحادث لامتناع تقدمه
 على نفسه ولا امر منفصل اذ لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه
 بل متعلقا به وهو المعنى بالمادة (و) يفتقر الى (مدة) سابقة على وجوده
 (بها يكون تعاقب الحوادث) على المادة من الشرائط والاسباب (وانما يتم)

لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي
 في جانب العدم بمعنى امكان طريق العدم بشرط الوجود في الحال صح ذلك من غير
 لزوم المحال اهـ أى من غير لزومه في الصورتين أقول ظهر مما قررنا أن حديث
 اشتراط الخلق في الحال ممنوع وان الظاهر من الامكان الاستقبالي اذا قيد بجانب
 الوجود هو معناه أن وجوده في الاستقبال ممكن أعم من أن يكون بطريق الحدوث
 والطريان أو بطريق الاستمرار وكذا في جانب العدم فانهم (قوله لاحتاجت الى مادة
 أخرى الخ) هذا استدلال على كون المادة المفتقر اليها قديمة وأما الاستدلال على
 الافتقار اليها فهو ما في المتن من قوله تكون محلا لامكانه ومبنى كليهما على أن كل
 حادث بهذا المعنى ممكن كما سيصرح به (قوله لامتناع الانقلاب) قد يقال لانسلم
 كون الحادث قبل الوجود ممكنا ولا امتناع الانقلاب فان الحادث ممتنع في الازل لان
 الازلية تنافي الحدوث ثم ينقلب ممكنا فيما لا يزال وأجيب بأن قولكم في الازل
 ان كان قيدا للحادث فلا نسلم أنه يصير ممكنا فيما لا يزال اذ الحادث في الازل ممتنع
 أزلا وأبدا وان كان قيدا للمتنع فلا نسلم أن الحادث ممتنع في الازل بل هو ممكن أزلا
 وأبدا فأزلية الامكان ثابتة للحادث دائما وامكان الازلية منتف عنه دائما (قوله اذ لا معنى
 لقيام امكان الشيء الخ) قد يقال امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما
 بالفاعل قلنا ذلك ممنوع فان الاقتدار المذكور قد يغل بالامكان وعدمه بعدمه فيقال

قولهم بهذا الافتقار (لو سلم أن كل حادث به هذا المعنى) يعنى بالامكان الاستعدادى (ممكن) لكنه غير مسلم وليس هذا فى شئ من الانقلاب لان المقابل لا وجوب والامتناع هو الامكان الذاتى اللازم للماهية الممكنة ونحن لا ننفيه عن الحادث وهو لا يقتضى محلا موجودا والا لم يكن للممكن حال عدمه فلم يكن لانها الماهية الممكن (ثم) الحكم (باحتياج الممكن) فى وجوده وعدمه (الى المؤثر) ويلزمه الحكم (بامتناع ترجيح أحد طرفيه) اللذين هما متساويان لا ترجح لاحدهما على الآخر (بلا مرجح) من خارج (ضرورى) بعد

هذا مقدور لكونه ممكنا وذاك غير مقدور لكونه ممتنعا فانهم (قوله والا لم يكن للممكن حال عدمه الخ) فيه أنه لا يستلزم المدعى فان الخصم يعترف بأن الممكن له الامكان قبل وجوده كما سبق وأنه لازم للماهية مع أنه قائل باقتضائه المحل الموجود الذى هو مادة الممكن فليس لزومه للماهية منافيا لاقتضائه المحل الموجود كما هو ظاهر فالصواب أن يتمسك فى عدم الاقتضاء المذكور بكون الامكان أمرا اعتباريا غير مقتضى لمحل موجود ليكون ردا على مدعى الخصم وما تمسك به من كون الامكان أمرا وجوديا مقتضيا لمحل موجود قبصر (قوله ويلزمه الحكم الخ) قال فى شرح المقاصد وتلازم هذين المعنيين بل تقارب مفهوميهما جدا قد يجعل الثانى تفسيرا للاول اه فانهم (قوله اللذين هما متساويان لا ترجح لاحدهما الخ) اعلم أن المستحيل الضرورى هو ترجيح أحد طرفي الممكن أى وجوده وعدمه على الآخر من غير مرجح أى مؤثر خارج من نفس ذلك الممكن يؤثر فيه بتخصيل أحد طرفيه وترجيحه على طرفه الآخر وقد ينبه على ذلك بأنه لو لم يكن أحد الطرفين من مؤثر لكان من نفسه فكان واجبا أو ممتنعا هذا خلف وأنه لو يكن المؤثر خارجا بل كان من نفس الممكن لم يكن نسبته الى طرفيه على السواء وقد قرر أنه كذلك هذا خلف فظهر أن ترجيح أحد طرفي الممكن من نفسه وكذا ترجيح الممكن لاحد طرفيه بنفسه ممتنعان ضرورة وهما متلازمان ولذا تراهم قد يذكرون كلا مكان الآخر بقرينة أن ترجيح المؤثر الخارج عن الممكن لاحد طرفيه هل

تصوّر في الحكم من غير افتقار الى دليل فان معنى الممكن ما لا يقتضى ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج أن كلام من وجوده وعدمه لا يكون لذاته بل لامر خارج فان قيل - بل يمكن أن يقال وقوع الممكن لذاته ولا لامر خارج بل بمجرد الاتفاق قلنا بطلانه لأنه يظهر بآدنى التفات ولهذا يحكم به من لا يتأتى منه النظر (وهذا) الترجيح المذكور الذي قلنا بامتناعه (غير

يجوز بلا داع ومخصص يستدعى تأنيده في أحد الطرفين أولا فالتحقيق أن ذلك المؤثر ان كان مختارا كما هو عندنا فترجيحه بلا داع كذلك جائز بل واقع ضرورة ان ارادته كافية في ذلك التخصيص كالمطرب يسلك أحد الطريقين والجائع يأكل أحد الرغيفين وان كان موجبا كما هو عند الفلاسفة فلا بد في ذلك من داع يرجح ويخصص أحد الطرفين بالوقوع كما يقولون بالدواعى المنتهية الى الحركات والاضاع الفلكية وأما حديث رجحان أحد طرفي الممكن من نفسه لا الى حد الوجوب فسيأتى تحقيقه هذا غاية تحرير المقام فاحفظه (قوله من غير افتقار الى دليل الخ) قد يقال ذلك كسبي واستدل عليه بوجهين الاول أن الامكان يستلزم تساوى الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن ووقوع أحدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه وهما متنافيان الثاني أن الممكن مالم يترجح لم يوجد وترجيحه أمر حدث بعد أن لم يكن فيكون وجوديا ولا بد من محل ولبس هو الاثر لتأخره عن الترجيح فيكون هو المؤثر فلا بد منه كذا في شرح المقاصد (وأقول) الوجهان المذكوران لو غاقتا فلا بد من تحقق امتناع الترجيح المذكور لا على كونه كسبيا لجواز أن يكونا تنبيهين لا دليلين وعلى تقدير كونهما استدلالين فالجواب على ما في شرح المقاصد هو أنها مردودان أما الاول فبأن التساوى بالنظر الى الذات انما ينشأ من رجحان الذات وهو غير لازم فان قيل الترجيح اذا لم يكن بالغير كان بالذات اذ لا ثالث قلنا هذا نفس المتنازع لجواز أن يكون بحسب الاتفاق من غير سبب (وأقول) هذا لا ينشأ ما يأتى عن الشارح « مد ظله » قريبا من ظهور بطلانه بآدنى التفات لان المقصود فيما هنا المنع وهو يكفيه الاحتمال فانهم وأما الثاني فبأن الترجيح مع

ترجيح المختار أحد المتساويين على الآخر بلا مخصص (وداع اليه بل) بمحض
 الإرادة (التي شأنها الترجيح والتخصيص) كالهاب (من السبع) يسلك
 أحد الطريقين (المتساويين في الإفضاء إلى المطلوب الذي هو النجاة) (و) ك (الجائع
 يأكل أحد الرغيفين) المتساويين فتحن لا تقول بامتناعه فضلا عن كونه
 ضروريا ولا يلزم من جوازه جواز الترجيح الذي قلنا بامتناعه إذا فعل هنا ترجيح على
 الترتيب فان الهارب بإرادته يرجح سلوك أحد الطريقين على تركه سلوك الآخر
 غاية الأمر أنه لا يكون إلى الفعل داع باعث للفاعل عليه (فان قيل) لا يخلو
 إما أن يكون (التأثير حال الوجود) أو العدم لكن التأثير حال الوجود (تحصيل
 الحاصل) وإيجابا لوجود ذلك باطل (و) كذلك في (حال العدم) لانه (جمع

(قوله بل بمحض الإرادة الخ) وفيه نظر لأن الإرادة إما أن تكون نسبتها إلى الطرفين
 على السواء أولا فعلى الأول لا بد لها من مرجح وعلى الثاني يلزم الإيجاب فلا بد أن
 يكون إلى الفعل داع باعث للفاعل عليه وحديث مساواة الطريقين أو الرغيفين من كل
 وجه ممنوع اهـ منه

الوجود لا قبله ولو سلم فقيام ترجيح أحد طرفي الممكن بالتأثر ضروري البطلان
 (أقول) اغمايتم لو أريد من الترجيح الترجيح الذي هو صفة الأثر أما لو أريد منه ما هو صفة
 التأثير فهو قائم به ضرورة فالأولى في الجواب منع كونه أمرا محققا مفتقرا إلى ما يقوم به
 في الخارج بل هو عقلي قائم بالتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه (قوله فان قيل
 لا يخلو إما أن يكون الخ) إشارة إلى شبهة المنكرين لامتناع الممكن بلا سبب مؤثر
 كدعراطيس واتباعه القائلين بأن وجود السموات بطريق الاتفاق كما ذكره

(بين النقيضين) يعني وجود الشيء وعدمه فامتنع التأثير مطلقا (قلنا)
 نختار أن التأثير والايجاد حال الوجود الحاصل بهذا اليجاد ولا محالة في ايجاد
 الموجود بوجوده مقارنة للايجاد لان حصول الاثر مع التأثير زمانا وهذا التحصيل
 الحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه وانما (الممتنع تحصيل الحاصل بتحصيل آخر)
 غير هذا التحصيل وقد يختار أن التأثير حال العدم ولا جمع بين النقيضين

(قوله فامتنع التأثير مطلقا) أي اذا ثبت امتناع التأثير في كل من حال الوجود
 والعدم ثبت امتناعه مطلقا اذ لا واسطة بين الوجود والعدم يستند التأثير الى حالها
 وهذا انما يتم على ما ذهب اليه النافون لتلك الواسطة ويحتمل أن يكون المعنى
 امتنع التأثير في مطلق الممكنات سواء كانت مماويات كما مر آنفا أو غيرها ويحتمل أن
 يكون معناه امتنع مطلق التأثير سواء كان ايجادا أو اعداما لان العدم ربما يكون حادثا
 غير مستمر فيكون ثبوت امتناع الاعداد بما ذكر في المتن هو أنه كما يستلزم اليجاد
 تحصيل الحاصل أو اجتماع النقيضين فكذلك الاعداد فانه اما حال الوجود فجمع بين
 النقيضين أو العدم فتحصيل الحاصل فتأمل وقد يقال في الاعداد خاصة ان العدم نقي
 محض لا يصلح أثرا وقد يجاب بأنه وان كان نقيبا صرفا بمعنى أنه ليس له شائبة الوجود
 العيني لكن ليس صرفا بمعنى أنه لا يضاف الى ما يتصف بالوجود بل هو عدم مضاف
 الى الممكن الموجود فيستند الى عدم ملة وجوده والتحقيق كما في شرح المقاصد هو أن
 تساوى طرفي الممكن ليس الا في العقل فالترجيح لا يكون الاعقليا وعدم الملة وعدم
 الممكن كل منهما ثابت في العقل ممتاز من الآخر فيصلح أحدهما ملة للآخر في حكم
 العقل ولا يلزم منه صلوح ملة العدم للوجود ليلزم انسداد باب اثبات الصانع فان
 ذلك انما يلزم لو كان بحسب الخارج وسيأتي في مواضع ما يتعلق بذلك مع زيادة
 (قوله لان حصول الاثر مع التأثير زمانا) لما يأتي في بحث الملة والمسلول وان كان
 التأثير مقدما بالذات (ولا استحالة فيه الخ) وذلك كما في القابل فان السواد قائم

لأن أن الأثر عقب أن التأثير بناء على أن المؤثر سابق على الأثر بالزمان أيضا ومعنى
امتناع التخلّف أنه لا يتخلّله أن ولو صح ما ذكرتم لزم أن لا يحدث صفة في نفسها أصلا
كهذه البهونة وهذا الصوت لأن حدوثها حال عدمها اجتماع النقيضين وحال
وجودها حصول الحاصل هذا ثم لما ذكرنا احتياج الممكن إلى المؤثر أراد

بالجسم الأسود هذا السواد كما هو ظاهر (قوله لأن أن الأثر عقب أن التأثير)
يعمل المبراد من الآن هنا الزمان الغير المقسم بالفعل لا مالا يقبل الانقسام أصلا
لئلا يلزم الجزء ولينم القول بالسبق الزماني على رأيهم فافهم (قوله بناء على أن
المؤثر الخ) أي من حيث أنه مؤثر لينم بناء تعاقب آتي الأثر والتأثير زمانا عليه قدبر
(قوله أيضا) أي كما أنه سابق بالذات (قوله ومعنى امتناع التخلّف الخ) جواب عما
يقال أنه سيأتي بيان امتناع تخلّف المعلول من علته التامة زمانا وهنا يبقى الكلام
على جواز وجود المؤثر في آن لم يوجد فيه الأثر بل يوجد عقيبها وهل هذا لا تناقض
وحاصل الجواب هو أنه لا يجوز أن يقال انهم لم يريدوا من امتناع التخلّف الزماني
أنه يجب أن يكون الأثر في زمان متأخر المؤثر بل أرادوا أنه لا يجوز تخلّف زمان أو آن
بينهما وأنت خبير بأن ما يأتي من دليل امتناع التخلّف الزماني يدل على استحالة وجود
المعلول عند عدم العلة واستحالة عدمه عند وجودها فالقول بجواز وجود الأثر عقيب
التأثير إما أن يكون عند زوال التأثير الذي هو جزء العلة فهو قول بوجود المعلول
عند عدم العلة وإما أن يكون مع بقائه إلى حين حصول الأثر فهو لا يجدي في دفع
ما لزم من اجتماع النقيضين أو يرجع إلى اختيار الشق الأول فتفطن فانه دقيق
(قوله ولو صح ما ذكرتم الخ) أقول إنما يتم ذلك نقضا على من استدل بما ذكر على
امتناع وقوع الممكن بالمؤثر كما مر وأما على من استدل به على عدم الوجود فلا
وحيث فطريق النقص عليه القول بضرورة وقوع الحوادث المشاهدة فتأمل

بيان صفته المحوجة فقال (والمحوج هو الامكان أو الحدوث) فيه خلاف ذهب
الى الاول الحكماء وبعض المتكلمين والى الثانى قدماء المتكلمين (ولكل وجهة)
فلما قل أنه اذا لاحظ العقل كون الشئ غير مقتض للوجود والعدم بالنظر الى
ذاته حكم بأن كلام من وجوده وعدمه لا يكون الا بسبب خارج وهو معنى الاحتياج
سواء لاحظ كونه مسبوقا بالعدم أولا وللتانى أن العقل اذا لاحظ كون الشئ
ما يوجد بعد العدم حكم باحتياجه الى علة تخرجه من العدم الى الوجود وان لم
يلاحظ كونه غير ضرورى الوجود والعدم ولا يجوز أن يكون المحوج هو الامكان لانه
كيفية نسبة الوجود الى الماهية والنسبة متأخرة عن المنسبين فيكون متأخرا عن
الوجود المتأخر عن التأثير المتأخر عن الاحتياج وأجيب بأن الامكان متأخر عن
الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود وليس متأخرا عن كون الماهية موجودة

(قوله فيه خلاف) ولعل بناء الخلاف على الاختلاف فى أن الصانع مختار أو موجب فعلى
الاول يكون المحوج هو الحدوث لان فعل المختار مسبوق بالعدم بخلاف الموجب
وعلى الثانى يكون هو الامكان لانه يكفى للاحتياج الى الفاعل فانهم اه منه (قوله
وبعض المتكلمين) ولعل هذا البعض يجعل تقدم القصد على اليجاد كنقد اليجاد على الوجود
فى أنه بالذات فانهم اه منه

(قال هو الامكان أو الحدوث) أو كلاهما أو الامكان بشرط الحدوث (قوله والى الثانى
قدماء المتكلمين) والى الثالث بعضهم والى الرابع بعض آخر (قال ولكل وجهة
الح) أى لكل فى اثبات مطلبه وإبطال مذهب الخصم وجهة الح والشارح «مد
ظله» ذكر وجهة اثبات مذهب الحكماء أولا مفصلا وذكر وجهة إبطالهم مذهب
مخالفيهم بعد تفصيل وجهتى المتكلمين المخالفين لهم مجملا بقوله وأما الحدوث فلا
ينصف به الح وتفصيلها هو أن الحدوث وصف للموجود متأخر عنه لكونه عبارة
عن مسبوقية الوجود بالعدم والوجود متأخر عن تأثير المؤثر وهو من الاحتياج اليه

ولهذا توصف الماهية ووجودها بالامكان قبل أن تتصف به وأما الحدوث فلا تتصف به الماهية ولا وجودها الا حال كونها موجودة قال في شرح المقاصد والحق أن العلية انما هي بحسب العقل بمعنى أن العقل يلاحظ الامكان أو الحدوث فيحكم بالاحتياج لا بحسب الخارج بأن يتحقق الامكان أو الحدوث فيتحقق الاحتياج وبهذا يظهر أن كلام الفريقين في الإبطال مغالطة

(قوله انما هي بحسب العقل) يرد عليه انه لو كان كذلك لم ينجح الى بيان المحجوج لما مر من أن الحكم بالاحتياج الممكن الى العلة ضروري فالحق ما قرره تأمل اه منه (قوله مغالطة) لدلالته على أن المراد أن العلية بحسب الخارج وليس كذلك اه منه

وهو عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة الاحتياج لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب فلا يجوز أن المحجوج هو الحدوث وأجيب بأن ذلك انما ينافي العلية بحسب الخارج والكلام هنا في العلية بحسب العقل ولا ينافيها ذلك كما صرح به فيما نقله عن شرح المقاصد (قوله وبهذا يظهر أن كلام الفريقين الخ) وذلك لان الإبطال من الفريقين انما ينشأ على كون العلية بحسب الخارج وقد علمت أنها بحسب العقل كما يشهد به وجهة الاثبات من الفريقين وتحقيقه أن الامكان والحدوث كليهما وسيأتي من المعاني العقلية التي لا تحقق لها في الاميان وكذا احتياج الشيء الى الشيء منها الامور الخارجية وسيأتي أيضا أن معنى كون الشيء ممكنا أو محتاجا في نفس الامر أنه في حد ذاته بحيث لو عقل حصوله في العقل معقول هو الامكان أو الاحتياج لأن له امكانا أو احتياجا خارجيا فالعلة والمعلولة بين هذه الامور انما تكون بحسب العقل بمعنى أنه اذا حصل العلم بتحقق الامكان انتهى حصول العلم بتحقق احتياجه الى المؤثر دون الخارج فإبطال كل المذهب الآخر لما كان مبنيًا على العلية بحسب الخارج وهي متفية في هذه الامور كان مغالطة بخلاف الاثبات فانه لما كان مبنيًا على العلية بحسب الذهن وهي ثابتة بينها فليس مغالطة ويمكن كونها في البعض أظهر من بعض كما هو ظاهر فقول الشارح «مدظله» وأنت خير بأن

وأما في الاثبات فكلام القائلين بأن المحوج هو الامكان أظهر بالقبول انتهى وأنت خير بأن الاحتياج ثابت للممكن في نفس الامر مع قطع النظر عن حكم حاكم فلا بد لثبوته في الممكن دون الواجب والمتنع من أمر فيه دونها ما والظاهر أنه

(قوله أظهر) لان الامكان أظهر دلالة على ثبوت الاحتياج وأعماه منه

الحال الظاهر منه كما يدل عليه الحاشية المنقولة منه هنا الآية قريبا إيراد على ما نقله من شرح المقاصد مع أن فيه نظرا ظاهرا وذلك لانه ان أراد به اثبات ظهور كون الامكان علة بحسب الذهن فهو موافق لما نقله من المصنف وان أراد به اثبات ظهور كونه علة بحسب الخارج كما هو ظاهر الحاشية فباطل لما سبق آنفا من امتناع العلية بحسب الخارج في المعاني العقلية وان كانت ثابتة في نفس الامر وسيأتي في سبق الوجوب على الوجود ما يعين في هذا فانظر والحاشية هي هذه وبهذا يظهر أن كلام الفريقين في الاثبات مغالطة وأما في الإبطال فكلام القائلين بأن المحوج هو الامكان أظهر بالقبول عكس ما في شرح المقاصد انتهى فانت خير بأن فيها اضطرابا لا يليق بجلالة قدره «مد ظله» (قوله وأما في الاثبات الخ) نسخة الشرح التي في نظرناسه من قلم الناصح فان المذكور في شرح المقاصد هو هكذا وأما في الاثبات فكلام المتأخرين أظهر والقبول أجدر انتهى ومراده من المتأخرين هم المتكلمون القائلون بأن المحوج هو الحدوث فانه ذكرهم مع وجهتهم في شرح المقاصد بعد ذكر الحكماء ووجهتهم كما لا يخفى على من راجعه ولعل أظهيرية كون الحدوث علة الاحتياج الى المؤثر انما هي لكون الشبهة السابقة لمنكري التأخير على استحالة مندفعه اندفاعا بينا بملاحظة حدوث الشيء بخلافها بملاحظة امكانه فقط سيما مع فرض قدمه كما هو ظاهر كيف وقد جعل الشارح «مد ظله» فيما مر الحدوث نقضا على شبهتهم دون الامكان فتدبر اذا سمعت هذا ظهر أن قوله «مد ظله» والظاهر أنه الامكان دون الحدوث الخ في غاية الخفاء

الامكان دون الحدوث لاحتياج الممكن الى مرجع خارج وان فرض قدمه وبه-هذا
 يظهر-رأى أن كلام الفريضة-ين في الاثبات مغالطة وأما في الابطال فكلام القائلين
 بأن المحوج هو الامكان أظهر بالقبول عكس ما في شرح المقاصد ثم اعترض
 أنه لو كان المحوج هو الامكان لأحوج حلة البقاء لدوام المعلول بدوام العلة
 فالتأثير حينئذ إما في الوجود وقد حصل فيلزم تحصيل الحاصل بمحصل سابق وإما
 في أمر آخر متجدد فهو تأثير في غير الباقي أعني الممكن فيلزم استغناؤه عن المؤثر
 ولأحوج أيضا في عدمه لاستواء نسبة الوجود والعدم الى ذات الممكن مع أنه نفي
 محض

(قوله وان فرض قدمه الخ) أقول ويمكن أن يقال إن الحادث محتاج في نفس الامر مع
 قطع النظر عن حكم الحاكم واعتبارا باعتبار فلا بد فيه من أمر والظاهر أنه الحدوث
 دون الامكان لاحتياج الحادث الى مرجع خارج وإن فرض عدم استواء طرفيه وسيأتي
 ما يعلم منه أن الحق هو أن المحوج الى المؤثر هو الحدوث وليس الاقتدير (قوله
 ثم اعترض بأنه لو كان المحوج هو الامكان الخ) ان قيل ذكر في شرح المقاصد
 ورود الاعتراض سواء جعل علة الاحتياج الامكان أو الحدوث وخصصه الشارح
 «مد ظله» بصورة الامكان فما وجه ذلك قلت إما لعطفه اعتراض الاحتياج في حالة
 العدم على هذا الاعتراض الاول وهو غير وارد في صورة جعل العلة الحدوث أو لانه
 أراد بالحدوث طريان الوجود أولا وهو ليس باقيا ولا كافيا في حالة العدم فلا يرد
 في صورة الحدوث ثنى من الايرادين (قوله وأما في أمر آخر) أي غير الوجود كالبقاء
 أو أمر آخر (قوله ولأحوج أيضا في عدمه الخ) أي عدم الممكن سواء عدمه
 الحادث أو المستمر فتأمل (قوله مع أنه نفي محض الخ) قد استوفينا فيما سبق معنى
 ذلك ودفع الشبهة منه لكن الاولى بناء على ما عمنا العدم على الحادث والمستمر
 أن لا يقتصر على قوله مع أنه نفي محض بل يتعرض لما يرد في حالة استمراره من
 تحصيل الحاصل والتأثير في غير الباقي نظير ما تعرض له في استمرار الوجود فتدبر

لا يعقل له مؤثر (و) الجواب أن (معنى الاحتياج) الى المؤثر (إما توقف الوجود
أو العدم) ابتداء (أو) توقف (استمرارهما) حال البقاء (على أمر ما)
من وجود العلة وانتفاءها بمعنى امتناعه بدون ذلك واستمرار الوجود
ليس الوجود ابداً بالإضافة الى الزمان الثاني والحال وعدم المعلول لعدم العلة والتأثير
حال البقاء ليس في البقاء بمعنى جعله موجوداً حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا في أمر آخر
حتى لا يكون تأثيراً في الباقي بل التأثير انما هو في الباقي بمعنى أنه يديم له الوجود والنسخة

(قوله والجواب الخ) في نسخة (و) الجواب أن (معنى الاحتياج) الى المؤثر (حال البقاء)
للوجود أو العدم (أما توقف) نفس (الوجود أو العدم) بناء على أن الوجود في الزمن الثاني
غير الاول (أو) توقف (استمرارهما) بناء على أنه عينه (على أمر ما) من الوجود أو
العدم بناء على أن علة العدم عدم علة الوجود ولا يلزم أن يكون التأثير في غير الباقي على
التقدير الثاني أيضاً لان استمرار الوجود ليس الا الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني
والتأثير في الباقي بمعنى أنه يديم له الوجود هذا غاية توجيه هذه النسخة
* ويمكن توجيه هذه النسخة بأن يجعل الشق الاول للاعراض المتجددة كالحركة والثاني
لغيرها من الجواهر والاعراض القارة ويكون معنى البقاء ما يعم التجدد ايضاً اهـ منه
(قوله أن معنى الاحتياج الى المؤثر) اي ليس معنى الاحتياج هو توقف الوجود على
الفاعل بل هو أعم من توقف الوجود والعدم بل منهما ومن توقف استمرارهما على أمر ما
سواء كان وجود الفاعل أو عدمه اهـ منه

(قوله بمعنى امتناعه بدون ذلك الخ) هذا بيان التوقف الذي جعل بياناً لمعنى الاحتياج
يعنى لم يرد بالاحتياج الى المؤثر أن المؤثر يؤثر ايجاداً واعداً بل بمعنى أن الوجود أو العدم
او استمرارهما لا يكون بدون ذلك الامر فهو معنى دوام الاثر بدوام المؤثر وعدم المعلول بعدم العلة
(قوله ليس الوجود ابداً بالإضافة الخ) ان قيل كيف يكون البقاء والاستمرار مع الوجود مع
صحته قولنا وجد فلم يبق ولم يستمر قلنا لا نزاع في ذلك ولا يدل على منازعة البقاء لمطلق الوجود فلا يضر

التي رأيتهم هكذا ومعنى الاحتياج حال البقاء إما توقف الوجود أو العدم الخ وهو سهو
من قلم الناسخ * ثم الجهور على أن وجود الممكن وعدمه بالنظر إلى ذاته سواء
(ولا تعقل أولوية بالذات لأحد الطرفين) من الوجود والعدم (الابعنى) أن
الممكن قد يكون إذا لاحظته العقل وحده فيه (نوع اقتضاء للوجود والعدم لا إلى
حد الوجوب) والالزم كونه واجبا أو ممتنعا (وعنى) أى الأولوية بهذا المعنى (أيضا)
كالتى تنتهى إلى حد الوجوب (منتفية) لا تتحقق فى الممكن (والامتناع تحقق الطرف
الآخر) الذى ليس له الأولوية كالوجود مثلا (لاستلزامه) أى تحقق الطرف

بمعنيين بصدده (قوله وهو سهو من قلم الخ) وذلك لان المتبادر من البقاء هو استمرار الوجود
فإنما قصر قوله أو العدم هذا (أقول) قد يطلق البقاء بمعنى مطلق الاستمرار سواء استمرار الوجود أو
العدم كما سيأتى فلأمر يذهب ذلك لم يناقض ذلك ولم يكن سهوا بل هو الاوفق بمقتضى المقام كما أثرنا إليه
في الماشيتين المتعلقتين بقوله ولا حوج في عدمه الخ وقوله مع انه نقي محض الخ فتذكر وتدبر
(قال ولا تعقل أولوية الخ) حاصله انه لو ادعى مدعى أولوية بالذات للممكن فلا بد أن يريد بها
أحد المعاني التى تتصور منها الكنه المسمى كانت بكل من المامنى المقصودة الآتية ظاهرة البطلان
الاهـذا المعنى المذكور فى المتن فانه بهذا المعنى وان كانت منتفية أيضا من الممكن لكن ليس
انتفاءها واستناءها فى درجة ظهور امتناعها بالمعنى الآخر بل تحتاج فى اثبات انتفاءها إلى تعمق
النظر قال ولا تعقل أى تعقلا غير ظاهر البطلان الابهـذا المعنى فلا يرد أن الأولوية تعقل بمعنى آخر غير
هذا المعنى كما قال فى شرح المقاصد ما حاصله انه ان أراد بالأولوية ترجيح أحد الطرفين بحيث يقع بلا
سبب خارج فبطلانه ضرورى لانه حينئذ يكون واجبا او ممتنعا وان أراد بها كونه
أقرب إلى الوقوع لقلة شروطه وموانعه وكثرة اتفاق أسبابه فهذه أولوية بالغير
لأبالات وهو ظاهر وأما اذا أراد منها أن الممكن قد يكون بحيث إذا لاحظته العقل
وجد فيه نوع اقتضاء إلى آخر ما قاله فى المتن فلا يظهر امتناعه أى كظهور امتناع
ما سبق والا فقد استدل على امتناعها بهذا المعنى أيضا بوجوه منها ما ذكر فى المتن
فحينئذ الاوفق ببيان الكلام أن يقال فى معنى قول المتن أيضا أى كسائر المعاني التى

الآخر (انتفاء الاولوية الذاتية) من الطرف الذي له الاولوية وذلك لان وقوع الطرف الآخر إما أن يكون بلا سبب مرجح فيلزم ترجيح المرجوح وإما أن يكون بسبب يرجحه فيكون وقوع الطرف الاول متوقفا على عدم ذلك السبب فلا يكون أولى بالنظر - ر إلى ذات الممكن بل مع عدم ذلك السبب والجواب أنه لا يلزم من توقف الوقوع على أمر توقف الاولوية عليه حتى يلزم كونها غير ذاتية لان المراد بها رجحان متالا الى حد الوجوب وذلك لا يقتضي وقوع ذلك الطرف البتة حتى ينافيه وقوع الطرف الآخر (وأقول) معنى الاولوية بالنظر الى الذات على ما ذكره واقضاء

تصور الاولوية منتهية كانت الى حد الرجوب أولا قأمله (قوله وذلك) انظروا أنه إشارة الى استلزام تحقق الطرف الآخر انتفاء الاولوية ولا يخفى أنه حينئذ يرد عليه أن الشق الاول من شق ترديد وقوع الطرف الآخر ليس مستلزما لانتفاء الاولوية بل انما يستلزم ترجيح المرجوح كما صرح به فلا ينطبق على ما في المتن الا ان يقال لما كان مستلزما لترجيح المرجوح وهو محال والمستلزم للمحال أيضا محال رجم هذا الى الشق الاول الذي قرره المصنف في شرح المقاصد من شقوق الترديد من أنه اما أن يكون وقوع الطرف الآخر ممتنعا فيكون الطرف الاول واجبا فتنتفي تلك الاولوية الذاتية حينئذ ينطبق على المراد أن قيد أحد الشقوق المذكورة في شرح المقاصد أيضا هو لزوم ترجيح المرجوح فكيف حال الانطباق فيه (قلت) الاستدلال المشتغل على الترديد المذكور فيه انما هو على امتناع الاولوية الذاتية لاعلى استلزام وقوع الطرف الآخر انتفاءها كما هنا على ما لا يخفى على من راجعه فلا يرد عليه ما يرد على الشارح « مد ظله » قأمله (ان قيل) فليكن اسم الإشارة إشارة هنا الى انتفاء الاولوية أو الى ما يفيد قوله والا لما تحقق الطرف الآخر ليصير على منوال ما في شرح المقاصد (قلت) نعم له وجه لكن يرد حينئذ عدم تمام الحصر في الشقين المذكورين لبقاء احتمال كون الطرف الآخر ممتنعا ولم يذكره فتدبره (قوله وأقول لو كان لاحد الطرفين الخ) هذا استدلال آخر على انتفاء الاولوية لكن أخذها بالمعنى الذي ذكرنا

(قوله قوله وأقول لو كان الخ) والقولتان بعده ليست في النسخة التي بينا

الذات أحد الطرفين دون الآخر والاقتضاء وان لم ينته الى حد الوجوب اذا لم يمنع مانع خارج عن الذات يلزمه وقوع مقتضاه والالم يكن اقتضاء هذا خلف وأيضا لما كان هذا الطرف راجحا فلم يقع بدون سبب لازم ترجيح المرجوح وان وقع لزمت أن تكون هذه الأولوية كافية فيه فكان الوقوع بها لا لها حينئذ ولا معنى للوجوب الا ذلك هذا خلف وقيل العدم أولى بالأعراض السالبة أى غير القارة

في شرح المقاصد أنها بذلك المعنى ضرورية البطلان لا بالمعنى الذي في المتن ونحن بصدد بيان انتفاءها بهذا المعنى كما هو ظاهر فافهم (قوله فكان الطرف الاولى واجبا الخ) أى فان كان ذلك الطرف الوجود كان واجبا أو العدم كان ممثما وقد فرضنا أنه يمكن فالاولوية بهذا المعنى باطلة ضرورة لانها أولوية منتهية الى حد الوجوب كما سبق فان قيل هذا انما يلزم لو لم يكن الطرف الآخر واقعا بأمر خارج قلنا فيتوقف الطرف الاول الاولى على عدم المرجح الخارج وقد فرضت أنه اذا خلى الممكن وطبعه لزم وقوع ذلك الطرف الاولى بالضرورة هذا خلف فتأمل (قوله باطلة مطاقا) ان أراد أنها أيضا سواء كانت منتهية الى حد الوجوب أولا فمنع ضرورة أن ما ذكره الشارح «مد ظله» انما يفيد انتفاء الاولوية المنتهية الى حد الوجوب فقط كما ظهر لك آنفا وان أراد أنها باطلة سواء كانت أولوية الوجود أو العدم فسلم لكن يرد ما سبق من أن هذه الاولوية هي المتتقية بديهية وليست هي المذكورة في المتن التي نحن بصدد بيان انتفاءها هذا وههنا فائدة هي أن معرفة الممكن وأحواله وان كانت داخلية في الحكمة التي هي استكمال النفس لكن المقصود الحقيقي من بيانها في العلوم بناء استدلال اثبات الواجب لذاته عليها كما هو ظاهر على من مارس العلوم الحقيقية فيجئنا للاخفاء في أن الاولوية المنتهية الى حد الوجوب هي التي تضرنا في ذلك المقصود وهي متتقية بداهة وأما التي لا تنتهي الى ذلك الحد فلا تضرنا فيه بل هي وجودها للممكن وعدمها على سواء بالنسبة الى ذلك المقصود كما لا يخفى فالحث هنا اثباتا أو نفيا

كالحركة والزمان والالفاظ بقاءها ورتبان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له
وماهية السبالة لاقتضائها التجدد ليست قابلية للبقاء مع تساوى نسبتها الى أصل
الوجود والعدم وقيل العدم أولى مطلقا اذ يكفي في العدم انتفاء جزء من
العلة ولا يتحقق الوجود الا بتحقق تمام العلة فالعدم أسهل ورتبان سهولة
العدم بالنظر الى الغير لا تقتضى أولويته بالذات (ثم) لا محالة (وجود الممكن
محفوظ بوجوبين) كلاهما بالغير الاول (سابق) على وجوده (و) الثاني
(لاحق) له أما الاول فـ (لانه) وان سلم أولوية لا أحد طرفي الممكن (ما لم يجب)

انما هو بالتبع لا الاصل فتفطن (قوله والا لحاز بقاءها الخ) الاول أن يقول
والا لبقيت فان الكلام في الاولوية التي لا تنتهى الى حد الوجوب فتثبت تلك
الاولوية للعدم لا يقتضى امتناع البقاء بل عدم وقوعه اذ جوازه أى امكانه ثابت
مع تلك الاولوية ومدمها فتدبره فانه دقيق (قوله بأن الوجود غير البقاء) أى من جهة
الخصوص فلا ينافى ما سبق من أنه هو من جهة الاطلاق (قوله ليست قابلية للبقاء)
الاولى ليست باقية لما سبقت الاشارة اليه (قوله ورد بأن سهولة العدم الخ)
يعنى أن ذلك ليس سهولة بالنظر الى ذات الممكن بل بالنظر الى العلة حيث يتوقف
الوجود على تمامها والعدم يحصل ولو بانتفاء جزء منها فافهم (قال سابق على وجوده
الخ) ان قيل سبق الوجوب على الوجود غير معقول أما بالزمان فظاهر وأما بالذات فلانه
اما أن يراد به احتياجه اليه في الخارج أو في الذهن وكلاهما باطل أما الاول فلان
الوجوب والوجود ليسا متميزين في الخارج حتى يتأخر أحدهما من الآخر ولو فرض
تميزهما فالوجوب لكونه صفة الوجود متأخر عنه وأما الثاني فلظهور أنه لا يتوقف
تصور الوجود على تصور الوجوب بل هو بالعكس كما سلم مما سبق (قلنا) هو
في الذهن لكن لا بمعنى أن تصوره يتوقف على تصوره بل بمعنى أن الحكم يتحقق
الوجود للممكن يتوقف على الحكم يتحقق وجوبه ضرورة أنه ما لم يتحقق صفة الممكن
لم يجب ولم يوجد فتأمل حتى التأمل (قوله وان سلم أولوية لا أحد طرفي الممكن
الخ) أقول ههنا بحث وهو أن تسليم الاولوية يدل بظاهره على أن المراد منها هي

ولم ينته الى حد يصير الطرف الآخر ممتنعاً بالغير (لم يوجد لامتناع الترجيح
بـ (لا مرجح)) اللازم على تقدير عدم الانتهاء الى حد الوجوب أما اذا لم يكن
لاحد الطرفين أولوية فظاهر أنه يلزم الترجيح بلا مرجح وأما اذا كانت فلانه لعدم
انتهائه الى حد الوجوب يجوز الوقوع في وقت والعدم في آخر واختصاص أحد

التي ذكرنا أنها منتفية من الممكن وأنت خبير بأنها بعد تسليمها كافية في وجوب
ذلك الطرف على ما هو ظاهر عبارة المصنف في هذا المتن حيث قال والا أي وان لا تكن
منتفية بل كانت الأولوية الذاتية ثابتة للممكن لما وقع الطرف الآخر منه أي لكانت
تلك الأولوية مستلزمة لعدم وقوع الطرف الآخر وعدم وقوع الآخر على سبيل
الزوم لا يكون الا مع وجوب الطرف الاولي وهو ظاهر وكذا ظاهر رأى الشارح
«مد ظله» بقوله وأقول الخ فيما مر فمع تسليمها على الظاهرين لا يتم قول المصنف
مالم يجب وكذا قوله لم يوجد وكذا قوله لامتناع الترجيح الخ وكذا قول الشارح
يجوز الوقوع في وقت دون وقت لأن كل ذلك انما يتم مع الجواز دون الوجوب الا أن
يراد منها الأولوية بالغير كما أراده المصنف في شرح المقاصد حيث قال لا يمكن
في الوقوع مجرد الأولوية بل لا بد من انتهاء الى حد الوجوب انتهى لكن حينئذ
لا يلائمه لفظ التسليم ويمكن أن يقال أراد منها الأولوية الذاتية المنتفية ولا يسلم
أن ثبوتها كاف في الوجوب خلاف ما رأه فيما سبق لكنه بعيد جداً فتأمل (ثم اعلم)
أن ههنا دقيقة هي أنه اذا ثبت أن الأولوية الذاتية مع وقوع الطرف الآخر تستلزم
انتفاء تلك الأولوية ثبت أنها لو كانت ثابتة للممكن كانت مستلزمة لعدم وقوع الطرف
الآخر وعدم وقوع الطرف الآخر على طريق الزوم لا يكون الا مع وجوب الطرف الاولي
كما مر آنفاً ووجوب الطرف الاولي يستلزم انتفاء تلك الأولوية لأنها فرضت
غير منتفية الى حد الوجوب فظهر أنها على تقدير تسليمها منتفية أيضاً لان كل ما يلزم
من فرض ثبوتها عليه فهو منقضي مطلقاً كما تقرر فيما بينهم اذا تقرر هذا فظهر لك وجه
آخر يستدل به على انتفاء الأولوية الغير المنتفية الى حد الوجوب بان يقال هي من
الامور التي يلزم من وجودها عدمها وكل ما هو كذلك فهو محال أما الكبرى فظاهر وأما

الوقتين بالوقوع ترجيح بلا مرجح (و) أما الثاني فلانه (حين الوجود امتنع
العدم لامتناع الجمع) بين الوجود والعدم وكذا عدم الممكن مخفوف بوجودين
كذلك بمنزل ما مر (وهذا لا ينافي الاختيار) لان الاختيار من تمام العلة
فلا يتحقق الوجوب الا به وكون المعلول واجبا بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه
(والثلاثة) أي الوجوب والامتناع والامكان (بل كل ما) أي كل نوع

(قوله بلا مرجح) أي من غير مرجح برجه بأن ينتهي به الى حد الوجوب اه منه

الصغرى فلان الاولوية الذاتية لا تخلو اما أن يمكن وقوع الطرف الآخر معها أو يمتنع
وعلى كل تقدير يلزم انتفاؤها أما على تقدير الوقوع فلما مر من المصنف بما حره الشارح
«مد ظله» وأما على تقدير امتناعه فلما مر انتفاؤها اذا ظهر هذا فالاولى تطبيق ما سبق في المتن
عليه لئلا يرد عليه مالا يخفى على الفطن وكذا تطبيق ما في الشرح هنا أيضا من قوله واما
اذا كانت فلانه لعدم انتهائها الخ عليه بان يقال أراد ان تلك الاولوية بفرض انها
غير منتفية الى حد الوجوب منتفية وغير موجودة ولو بفرض ثبوتها فاذا كانت
منتفية يجوز الوقوع في وقت دون وقت اه فتأمل فانه لا ينافي الا الكلمة الذين تمتعوا
من فيض صحبة الشارح عت افادته للكمال وتمت اجادته في المقال (قوله واما الثاني)
وهو الوجوب اللاحق المسمى الضرورة بشرط المحمول (قوله وهذا لا ينافي الخ)
جواب عما يقال ان ما ذكرتم من لزوم كون الوجود مسبقا بالوجوب لا يصلح فيما يصدر
من الفاعل بالاختيار لان الوجوب ينافي الاختيار فحينئذ ينتقض دليلكم على ذلك
وحاصل الجواب ظاهر (قوله أي الوجوب والامتناع والامكان الخ) لا خفاء بل لا نزاع في ان
الامتناع أمر اعتباري انما الخلاف في الاولين فالمحققون على انهما اعتباريان أيضا
وبينوه بوجوده أو عدمها ما هو المذكور في هذا الكتاب من ان وجودهما يفضي الى
التسلسل ولما كان الدليل بعينه جاريا في غيرهما من القدم والبقاء وغير ذلك مما هو
اعتباري جملة بعض الافاضل فانونا على ما ذكره المصنف بقوله بل كل ما يوصف الخ

(يوصف أى فرد يفرض) موجودا (منه) أى من ذلك النوع (بفهمه)
متعلق بيوصف أى مفهوم ذلك النوع فيوجد ذلك النوع في ذلك الفرد مرتين
مرة على أنه حقيقة وأخرى على أنه صفة (كالقدم) فانه لو وجد فرد منه
لوصف بالقدم والالكان حادثا ولاشك أن القدم صفة لازمة لموصوفها فإذا كانت
مسبقوة بالعدم كان الموصوف بها أيضا كذلك فيلزم حدوث القديم (والحدوث)
فانه لو فرض فرد منه موجودا لحدث والا كان قديما فالموصوف به أولى بالعدم
فيكون الحادث قديما (والوحدة) فانها لو وجدت لكانت واحدة والا كانت
كثيرة فتتقسم الوحدة (والكثرة) فانها لو وجدت لكانت كثيرة لانها مركبة
من الوحدات (والبقاء) فانه لو وجد ذلك كان باقيا والا اتصف بالبقاء وإذا كان

(قوله أولى) لاحتياج الوصف الى الموصوف بدون العكس اهـ منه (قوله الوحدة) أى
الوحدة الموصوفة بهذا الوصف أفنى وصف الكثرة وذلك لان معنى كون الوحدة كثيرة
أن يكون الموصوف بالوحدة أشياء كل منها واحدا وأنه خلاف المفروض اهـ منه

(قوله مرة على انه حقيقته) فيكون ذلك المفهوم محمولا عليه بالمواطأة (قوله واخرى الخ)
فيكون محمولا عليه بالاشتقاق (قوله ولاشك ان القدم صفة لازمة الخ) لا يخفى ان معنى
قدم الشيء على ما ياتي هو كونه غير مسبوق بالعدم فإذا فرض كون قدمه حادثا كاد المال الى ان ذلك
الشيء حدث له عدم المسبوقية بالعدم بعدما كان مسبوقا به وهذا مع أنه غير معقول لاستلزامه
اجتماع التقيضين يوجب كون ذلك الشيء موصوفا بالحدوث والمفروض كونه قديما هذا خلف اذا
قرر ذلك نلهم أن مقدمة كون القدم صفة لازمة مستدركة غير لازمة فيما هنا قدبر (قوله أولى بالقدم
الخ) ضرورة لزوم تقدم الموصوف على الصفة (قوله لكانت كثيرة) أى والالكانت
واحدة فتتناقض ان قيل سيأتي ان كل كثرة لها وحدة ما فلا يمنع كونها واحدة قلت المراد انها لو
كانت الكثرة موجودة لكانت منقسمة في نفسها والالكانت واحدة غير منقسمة فيلزم الخلف

البقاء فانها لم يكن الباقي باقيا (والتعيين) فانه لو وجد لكان له تعيين آخر
 (والموصوفية) لانها لو كانت موجودة لكانت موصوفة بالموصوفية
 فهناك موصوفية أخرى وقس على هذه المذكورات غيرها فانها (اعتبارات
 عقلية) لا وجود لها (والالزام التسلسل) في الامور الموجودة فان قيل
 لم لا يجوز أن يكون وجوب الوجوب مثلا عينه قلنا لو كان كذلك لكان محمولا
 عليه بالمواطاة ضرورة والالزام باطل لان وجوب الوجوب نسبة بين الوجوب
 ووجوده فلا يجوز أن يكون نفسه

يدل على ذلك قول الشارح مد ظله لانها مركبة من الوحدات (قوله لكان له تعيين آخر)
 والالكان غير متعين فيكون موصوفه كليا هذا خلف فان قيل لان سلم انه لو كان موجودا لكان له تعيين
 قلنا وانما يلزم ذلك لو كانت التعينات متشاركة في الماهية لتحتاج في التمايز الى تعيين فان قيل لم لا يجوز أن
 تكون متخالفة بالماهية متميزة بالذات كما سبق قلت قد سبق أيضا ان من الضروريات ان لكل موجود
 سوى الواجب تعالى ماهية كلية في العقل وان لم يتعدد افرادها بحسب الخارج فافهم (قوله لكانت
 موصوفة بالموصوفية) الا أن ينسج في البيان على منوال اخواته بان يقال لو كانت موجودة
 لكانت لها موصوفية أخرى للمحل بها والالم يتصف المحل بالوصفية فلم يكن موصوفا بالوصف
 الاول هذا خلف (قوله في الامور الموجودة الخ) قال في شرح المقاصد ولهذا لم تكن الامور
 الموجودة متصفة بمفهوماتها فلم يكن السواد أسود والعلم طالما والطول طويلا الخ وأقول
 فيه منع لا يتحقق على متبني الرسائل المعمولة في حكمة الاشراقين وسنشير اليه قريبا (قوله فلا
 يجوز أن يكون نفسه) فالوجوب اذا كان واجبا كان حمل الوجوب عليه بالاشتقاق لانه
 لا معنى للواجب الا ما يعرضه الوجوب وتفسير المعروض والعارض في الامور الحقيقية
 ضروري وأما اذا أريد من كون الوجوب واجبا انه وجوب فلا يكون فيه فائدة ولا يتصور
 فيه نزاع نعم يصح الاتحاد بحسب الواقع في الامور الاعتبارية بان يعتبر العقل أوصافا متعددة من غير
 تعدد في الخارج كذا ذكره المصنف في مواضع (أقول) فيه نظر فان امتناع اتحاد المتعدد مطلقا من
 الضروريات كما سيأتي أما اذا كان من الامور الخارجية فواضح وأما اذا كان من الامور
 الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج فلان وعاء اتحادها الواقع ليس الخارج اذا لا خارج لها

ثم انه اعترض باننا فاطعون بأنه تعالى واجب وواحد وقديم في الخارج لا في الذهن فقط بل كل من الوجوب والقدم والوحدة ثابت له تعالى قبل الازهان (و) الجواب أن (معني كون الشيء واجبا في الخارج أنه) في الخارج (بحيث اذا عـلـ مستلـ) أي منتسبا (الى الوجود يلزم في العقل معقول هو الوجوب) والحاصل له قبل الازهان هو كونه بحيث اذا تعقله الذهن حصل فيه معقول هو الوجوب (وكذا البواقي)

(فصل) في القدم والحدوث والتصفية - ما حقيقة كما في شرح المقاصد هو الوجود واما الموجود فباعتباره وقد يتصف به ما لعدم (القدم) اما ذاتي

وليس الاعتبار لانهما مفرضة التعددية فلا اتحاد لها حينئذ أصلا فالتحقيق ان المراد من اتحاد المتعدد هو أن هناك واحدا يقوم مقام اثنين مثلا سواء كان من الامور الخارجية أو الاعتبارية وذلك كما عليه المحققون في صفات الباري تعالى من انها متحدة بذاتها لا بمعنى ان هناك ذاتا وصفة صاروا واحدا فانه باطل ضرورة بل بمعنى ان هناك واحدا يقوم مقام ذات وصفة زائدة عليه مغايرة له فيثبت ذلك لاجر في أن يقال وجوده يدل على الامور الخارجية وذلك الوجود عينه بمعنى ان ذلك الوجود كما يتحقق به زيد يتحقق به نفسه أيضا لأن هناك وجودا آخر زائدا على وجوده يدعي يلزم التسلسل ولا بد في ذلك بل هو من القواعد التي يدعي بها المؤلف بالعلم بالحكمة تدبر جدا (قوله ثم انه اعترض الخ) أي على القول بكون نحو هذه الامور اعتبارات عقلية لا تحقق لها في الاميان (قوله والحاصل له قبل الازهان الخ) وحاصله ان انتفاء مبدل المحمول في الخارج لا يوجب انتفاء الحمل فيه كما في ز يدأعي (قوله واما الموجود الخ) يعني لما كان القدم والحدوث بمعنى عدم المسبوقية والمسبوقية اما بالغير أو بعدم فلا يتصور اتصاف الماهية بهما الا باعتبار وجودها أما عدم اتصافها من حيث نفسها بمسبوقية عدم فظاهر وأما عدم اتصافها بمسبوقية الغير فبناء على عدم كون الماهية في نفسها معمولة وأما عدم اتصافها بعدم المسبوقية بواحد مما ذكر فبني على كون التقابل بينهما تقابل لعدم والملكة تدبر جدا (قوله وقد يتصف بهما لعدم الخ) فيقال لعدم الغير

أو زمانى لانه اما (بمعنى عدم المسبوقية بالغير وهو الذاتى أو) بمعنى عدم المسبوقية (بالعدم وهو الزمانى و) كذا (الحدوث) اما ذاتى أو زمانى لكته (بخلافه) بمعنى المسبوقية بالغير هو الذاتى وبالعدم هو الزمانى فيكون الحادث بالمعنى الاول أهم منه بالمعنى الثانى والمعلول القديم بحسب الزمان ان ثبت كان حادثا بالمعنى الاول لان كل معلول مسبوق بغيره الذى هو علمته سبقا ذاتيا (ولا قديم بالذات سوى الله تعالى و) لا (بالزمان سوى صفاته) وأما المعترلة فأنكروا أن

المسبوق بالوجود قديم والمسبوق به حادث (قوله وبالعدم هو الزمانى الخ) وهو معنى الخروج من العدم الى الوجود ثم كل منهما قديؤخذ حقيقيا وهو القدم والحدوث بالمعنيين المذكورين فى المتن المتعارفين عند الجمهور وقديؤخذ اضافيا فيراد بالقدم كون ماضى من وجود الشئ أكثر من زمان وجود غيره والحدوث كونه أقل منه كما فى الاب والابن فان الاب قديم بالنسبة الى الابن والابن حادث بالنسبة الى الاب (قوله الحادث بالمعنى الاول الخ) أى الذاتى وذلك لان كل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير وهو ظاهر ولا عكس لما يأتى بقوله والمعلول القديم بحسب الزمان ان ثبت الخ وذلك مثل العقول والنفوس والافلاك على رأى الحكماء وصفات الله الذاتية على رأينا (قوله مسبوق بغيره الخ) أى فكان حادثا ذاتيا ولم يكن مسبوقا بالعدم فلم يكن حادثا زمانيا وظهر من هذا كون القدم الزمانى أهم من الذاتى بمعنى ان كل ما ليس مسبوقا بالعدم وهو ظاهر ولا عكس كالمعلول القديم الذى مرآ تفوا واما القديم الاضافى فهو أهم من الزمانى اذ كل ما ليس مسبوقا بالعدم يكون ماضى من زمان وجوده أكثر بالنسبة الى ما حدث بعد ولا عكس واما الحدوث الاضافى فهو أخص من الزمانى فان كل ما يكون زمان وجوده الماضى أقل من غيره فهو مسبوق بالعدم ولا عكس فاحفظه (قال سوى الله تعالى) لما سياتى من أدلة توحيد الواجب ان شاء الله تعالى (قال سوى صفاته) فان المتكلمين مناصرون القديم بالزمان فيها وفى الذات حيث يستدلون على ان ما سوى ذاته بصفاته حادث بالزمان وأما ما وقع فى تبارك بعضهم من ان صفات الله تعالى واجبة بالذات أو قديمة بالذات فعناء بذات الواجب بمعنى انها لا يفتقر الى غير ذلك الذات لابنات أنفسها لكن يأتى منا ما يعلم منه ان الحق انها واجبة بذاتها ولا اشكال فتبصر (قوله فأنكروا الخ) فانهم بالغوا فى

يوصف بالقدم ما سوى الله تعالى انكارا بحسب اللفظ لا كنه فالوايه معنى ولذا قال (ولزم
 المعتزلة كثير من الاحوال) فانهم أثبتوا له تعالى أحوالاً أربعة هي العالمية
 والقادرية والحسية والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وأثبت
 أبوهاشم منهم حالة خامسة مميزة لذاته تعالى عن سائر الذات المساوية في الذاتية
 هي الالهية وأجيب من جانب المعتزلة بان القديم موجود لا أول له وهذه الامور
 التي أثبتوها أحوال لا توصف عندهم بالوجود فلا تكون قديمة الا أن يراد بالقديم
 ثابت لا أول له لكن الكلام في المعنى المشهور (وعند الفلاسفة كثير) لانهم زعموا
 ان العقول والافلاك وغير ذلك على التفصيل الذي ستطلع عليه ان شاء الله تعالى
 قدماء (ولا يستند القديم الى المختار) يعني لا يكون أثر اصدار عنه (لان) فعل
 المختار مسبوق بالقصد (القصد الى الابد يقدارن العدم) اذ القصد انما يتوجه
 الى تحصيل ما ليس بمحاصل (ضرورة) ورتبانه لم لا يجوز أن يكون تقدم القصد

التوحيد حتى انهم نفوا القدم الزماني عما سوى ذات الله تعالى ولم يقولوا بالصفات
 الزائدة القديمة (قوله واجيب الخ) هذا جواب مأخوذ من كلام النصير الطوسي نصرته
 المعتزلة بانهم يلزمهم القول بتعدد القدماء الموجودة فانهم يفرقون بين الوجود والنبوت ولا يعملون
 الاحوال المذكورة موجودة بل ثابتة (قوله الا ان يراد بالقديم الخ) اعلمه اشارة الى ما ذكره
 المصنف في شرح المقاصد ما حاصله ان ما ذكره الطوسي لا يدفع عنهم لزوم تعدد القدماء
 الموجودة فاما لان معنى الوجود لا ما عنوه بالنبوت فهم لما قالوا بنبوت الاحوال لزمهم القول
 بوجودها من حيث لا يشعرون اذ لا واسطة بين الوجود والعدم في الواقع كما انهم لزمهم القول
 بتعدد الصفات مع قولهم بنفيها ونفي تعددها اذا ظهر هذا فظهر أن قول الشارح
 «مد ظله» لكن الكلام في المعنى المشهور ليس على ما ينبغي فتفطن (قوله وغير
 ذلك الخ) من الهيولى والصورة الجسمية والنوعية (قوله اذ القصد انما يتوجه
 الى تحصيل ما ليس بمحاصل الخ) قال في شرح المقاصد ما حاصله ان هذا متفق الفلاسفة
 والمتكلمين والتزاع فيه مكابرة وما نقل عن الآمدي من أنه قال سبق الابداء قصدا

كسبق الایجاد ایجاباً فی جواز کونهما بالذات دون الزمان وفي جواز كون أثرهما قديماً
فهو مذكور منه على سبيل الاعتراض انتهى ولا يخفى أن الفريقين وإن اتفقوا في أن
القديم لا يستند إلى المختار لكنهما مختلفان مذهباً في الواجب وما يصدر منه
فالفلاسفة على أنه تعالى موجب والصادر منه قديم والمتكلمون على أنه تعالى مختار
والصادر عنه حادث فقول الشارح «مد ظله» ورد بأنه لم لا يجوز الخ إشارة إلى ما نقله
من الأمدى اعتراضاً لبياناً لما ذهب إليه واحد من الفريقين كما هو ظاهر مما مر آنفاً
هذا (أقول) إذا سمعت ذلك ظهر ههنا بحث لم أر من تعرض له صراحة وهو أنه قد سبق
في الرد على منكري التأثير جواز تحصيل المحاصل بهذا التحصيل إنما الممتنع تحصيل
الحاصل بتحصيلاً آخر فلا امتناع في مقارنة التحصيل والتأثير للحصول والوجوب وهذا
أيضاً متفق الفريقين القائلين بالتأثير كما هو ظاهر ولا شبهة أنه ينافي ما سبق من
اتفاقهم على امتناع توجه القصد إلى تحصيل الحاصل وعلى أن القصد يقارن بعدم
ضرورة والمراد المذكور لا يجدي في دفع هذا التناقض لما سبق أنه مذكور على
سبيل المنع والاعتراض فكيف التوفيق والجواب أن تحصيل الحاصل غير توجه القصد
إلى تحصيله فالإتفاق على جواز أحدهما لا يناقض الاتفاق على امتناع الآخر كما هو
ظاهر غاية الأمر ورود المنع بأنه لم لا يجوز القصد إلى تحصيل الحاصل كما يجوز تحصيله
بأن يكون التقدم بالذات فهما أن قيل ما نقل من الأمدى من أن سبق الایجاد
قصداً كسبقه ایجاباً في جواز كونه بالذات لا يصلح منعا على أن القصد إلى الایجاد
يقارن بعدم فإن كون القصد إلى الایجاد مقارناً لعدم لا يستلزم كون سبق الایجاد
سبقاً بالزمان وهو ظاهر نعم يصلح ذلك منعا على من يدعى أن سبق الایجاد إنما يكون
بالذات لو كان بالإيجاب دون القصد والاختيار قلت المنع المفيد على تلك المقدمة
هو الاستفادة مما سبق من الأمدى من قوله وفي جواز كون أثرهما قديماً وما ذكره
الشارح «مد ظله» بقوله ورد الخ هو هذا لاذات فتأمل

على الایجاد كتقدم الایجاد على الوجود في انهما بحسب الذات بل نقول اذا كان
القصد كافيا في وجود المقصود كان مع المقصود زمانا وان لم يكن كافيا فقد يتقدم
عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا (ولا يمكن عدمه) أي عدم القديم (لكونه واجبا)
وامتناع عدمه ظاهر (أو مستند اليه) أي الى الواجب (ايجابا) وهو أيضا يمنع

(قوله كافيا في وجود المقصود الخ) وفيه أنه تعالى أراد وجود الحوادث في الازل كما نطق به
الكتاب فلو كان المقصود كافيا لزم قدم الحوادث هذا خالف اه منه

(قوله بل نقول اذا كان القصد الخ) هذا رد تحقيقي وحاصله أن قولكم القصد يقارن
العدم اما أن يراد مطلقا فهو باطل فإن من القصد والاختيار ما هو كاف في وجود المقصود
كقصد الواجب تعالى وهو لا يقارن العدم بل يكون مع المقصود ضرورة امتناع تخلف
المعلول عن علته التامة واما أن يراد في الجملة فلا يستلزم المدعى وهو ظاهر ان قيل
اذا كان قصد الواجب مما لا يتخلف عنه أثره والحال أن صفة الواجب قديمة عندنا
يلزم القول بقدم العالم وهو مناف لما سبق من اتفاقنا على أن أثر الواجب حادث
زمانا قلت كون قصده كافيا في وجود المقصود لا يستلزم قدم المقصود لان مرادهم
من قصده الكافي هو تعلق القصد وكفايته انما تستلزم كون القصد والمقصود معا
وهذا كما يتصور بقدوم المقصود يتصور بحدوث تعلق القصد أيضا كما عليه أكثر
المتكلمين على ماسياتي ان قيل اذا كان كفاية قصد الواجب للمقصود بتعلقه لا يحتاج
من قصدنا فان قصدنا أيضا لا يتعلق الا عند وجود المقصود قلت ممنوع فان قصدنا
قد يتعلق بما سيوجد فليتأمل لكن بنبى بحث هو أن هذا الرد على ما قررناه لا يكون
مضرا بالدعوى المذكورة التي هي أن القديم لا يستند الى المختار فتفطنه فانه دقيق
وسياتي ماله تعلق بذلك (قوله أي عدم القديم الخ) يعنى لما ثبت امتناع استناد
القديم الى المختار ثبت أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه وذلك لان القديم على تقدير
نبوته اما واجب لذاته أو مستند اليه بالايجاب بلا واسطة أو بواسطة قديمة وأيا ما

عدمه لأنه لما كان من مقتضيات الذات ولو أزمه لزمن من إمكان عدمه عدم
الواجب وهو محال **﴿ خاتمة ﴾** زعمت الفلاسفة أن كل حادث أي موجود
بعد العدم مسبق بالزمان وبنو على ذلك قدم الزمان وبنوه بان سبق عدم
الشيء على وجوده لا يعقل إلا بالزمان وبناء هذا البيان على ما ذهبوا إليه
من أن أقسام (التقدم والتأخر والمعية) منحصرة بحكم الاستقراء في خمسة لانها

كان يمتنع عدمه لما ذكره الشارح فإن قيل لم لا يجوز أن يتوقف صدوره عن الواجب
على حادث قلنا لانه حينئذ يكون حادثا والكلام في القديم فإن قيل القديم اذا امتنع
عدمه كان واجبا قلنا امتناع عدم الشيء لا ينافي امكانه الذاتي لجواز أن لا يكون امتناع
عدمه لذاته بل لقيام علته الموجبة (ثم اعلم) أنهم قالوا لما كان الواجب عند
الاشاعة بل أكثر المتكلمين فاعلا بالاختيار لا موجبا لا يكون شيء من معلولاته قدما
ممتنع العدم عندهم وانما ذلك على رأى الفلاسفة لكن لقائل أن يقول قد سبق
أن صفات الله تعالى عند المتكلمين موجودة قديمة فاما أن يقولوا بأنها واجبة لذاتها
وهو باطل أدمة مستندة الى الواجب بطريق الايجاب فلا يتم امتيازهم عن الفلاسفة
في ذلك قلنا علة الاحتياج المؤثر عندهم هو الحدث لا الامكان كما مر فصفات الله
وان كانت مفتقرة الى ذاته تعالى ليست آثارا له وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم
الذات لا آثاره ولى في بيان هذا تحقيق جديد سديد سيأتى ان شاء الله تعالى ولو سلم
فالتأثير والتأثر انما يكون بين المتغيرين ولا تغاير عندهم بين الصفات والذات على ما يأتي
مفصلا فتدبر (قوله لزمن من إمكان عدمه الخ) أى من اسكانه بالنظر الى عته والافكل معلول
يمكن العدم بالنظر الى ذاته ولا يلزم من ذلك إمكان عدم عله كما هو ظاهر (قوله وبنوه
الخ) حاصله أن الفلاسفة ادعوا قدم الزمان واستدلوا عليه بأنه لو لم يكن قدما
لكان حادثا وكل حادث مسبق بعدمه وكل مسبق بالعدم مسبق بالزمان اذ لا يعقل
فيه من أقسام السابق سوى هذا فظهر أن الضمير المنصوب في بنوه اما راجع الى
قوله كل حادث أى موجود بعد العدم مسبق الخ وهو ظاهر أو الى قدم الزمان

اما ان (تكون بالعلية أو بالطبع أو بالزمان أو الشرف أو الرتبة) فالتقدم والتأخر بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح و بالطبع هو تقدم المحتاج اليه على المحتاج لا بطريق العلية والتأثير ويكون بينهما اقتران واجتماع كتقدم الجزء

فان المبين بالبين بشئ مبين بذلك الشئ فتأمل (قوله أو الشرف أو الرتبة) وقد يقال وجه الضبط هو أن المتقدم والتأخر ان لم يجتمعا في الوجود فبالزمان وان اجتمعا فان كان بينهما ترتيب بحسب الاعتبار فبالرتبة والا فان لم يجتمع التأخر الى المتقدم فبالشرف وان احتاج فان كان بالتأثير فبالعلية والا فبالطبع وقد يقال ان التقدم بالرتبة والشرف راجعان الى الزمان والزمان راجع الى الطبع وذلك لان معنى تقدم مكان على آخر هو أن زمان الوصول اليه قبل زمان الوصول الى الآخر ومعنى تقدم الجنس على النوع أن زمان الاخذ والشروع في ملاحظته قبل زمان الاخذ في النوع وهكذا والسابق من الاجزاء المفروضة للزمان معد لوجود اللاحق وشرط له كالحركة (قوله كتقدم حركة اليد على الخ) قد يناقش فيه بأننا لانسلم استناد حركة المفتاح الى حركة اليد بل هما معلولان لامر آخر لكنه مناقشة في المثال (قوله لا بطريق العلية الخ) فالشترك بينهما كون التأخر محتاجا الى المتقدم في التحقق من غير عكس والمميز هو أن المتقدم في العلية مفيد لوجود التأخر بخلافه في الطبع ثم انه اذا اعتبر العلية التامة يكون المتقدم والتأخر بالعلية متلازمين وجودا وعدما وأما المتقدم بالطبع فلا يستلزم التأخر وجودا بل عدما والتأخر بالعكس وأما بالنظر الى وصفي التقدم والتأخر فبين كل مقدم وتأخر تلازم وجودا وعدما لكونهما متضايقين (قوله ويكون بينهما اقتران الخ) احتراز عن المتقدم الزماني اذ ليس قيد الاحتياج مخرجا له فان التقدم بالزمان على ما سبق في وجه الضبط هو ما لم يعتبر فيه الاحتياج لاما اعتبر

على الكل وبالزمان كتقدم الاب على ابنه وبالشرف كتقدم المعلم على المتعلم وبالرقية بان يكون المتقدم اقرب الى مبدأ محدود وهي اما (الحسية) بان يكون الحكم بالترتيب وتقدم البعض على بعض ما خذوا من الحسن لكونه في الامور المحسوسة (أو العقلية) بان يكون ذلك بحكم العتل لكونه في الامور المعقولة وكل منهما ما يكون (وضعا) كتقدم الامام على المأموم وتقدم بعض مسائل العلم على البعض (أو طبيعا) كتقدم الرأس على الرقبة وتقدم النفس على النوع وقس على هذا حال المعية ومعلوم أن تقدم عدم الحادث على وجوده لعدم الاقتران بينهما ما ليس الا بالزمان فيلزم قدم الزمان والمتكلمون منعوا الحصر وقالوا ههنا قسم آخر مغاير للاقسام المتقدمة ذكره بقوله (أو بالذات) كتقدم

فيه عدم الاحتياج فتفطن (قوله كتقدم الاب على ابنه الخ) لا يخفى أن التمثيل لا يصلح للتقدم بالزمان بالمعنى المذكور في وجه الضبط المساوي لما يذكروا في وجه ضبط آخر من أن الزماني هو ما يكون وجود التأخر فيه مشروطا بانقضاء وجود المتقدم فهو داخل في قسم آخر من غير الزماني فافهم فالتمثيل الصحيح له حينئذ هو نحو تقدم حادثة الطوفان على حادثة يومنا فاعلم انه أراد بالتقدم بالزمان ما يكون التقدم فيه بالنظر الى الزمان سواء اجتمعا أولا كما هو مذكور في بعض وجود الضبط حينئذ يصلح تقدم الاب على الابن مثالا له فان المتقدم كان حاصلا في زمان قبل زمان المتأخرون أمكن اجتماعهما وكأن اختياره هذا المعنى لما أنه أظهر في بناء قدم الزمان عليه من جانب الفلاسفة كما هو واضح (قوله كتقدم المعلم الخ) مما يكون فيه للتقدم صفة كمال (قوله ومعلوم ان تقدم عدم الحادث الخ) فيه ان هذا صريح في انه أراد بالزماني ما هو المذكور في وجه الضبط الاول المساوي للثاني المعبر فيه عدم الاحتياج فيفسد التمثيل له بما مر كما مر اللهم الا أن يقال جعل تقدم الحادث على وجوده المنتفع اجتماعهما من التقدم بالزمان لا يكون نصا في ارادة المعنى الاول بل ارادة المعنى الاخير لعمومه جائزة حينئذ أيضا فتأمل (قال أو بالذات الخ)

أجزاء الزمان بعضها على بعض فانه كما انه ليس بالعلية والطبع والشرف والرتبة لعدم الاقتران والاجتماع ليس بالزمان أيضا لان كلامنا من الالمس واليوم مثلا زمان لا امر يقع في الزمان (فسبق العدم) اي عدم الحادث (على الحادث) بمعنى الموجد بعد العدم (لا يلزم أن يكون بالزمان ليلزم قدم الزمان) لجواز أن يكون من قبيل تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض فان قيل التقدم والتأخر داخلان في مفهوم أجزاء الزمان فان تقدم الالمس على الغد ظاهر بالنظر الى نفس مفهومه ولا كذلك حال مفهوم عدم الحادث بالنسبة الى وجوده قلنا الحادث من حيث الحدوث أيضا كذلك اذ لا معنى له سوى ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم (كما يلزم أن يكون له) أي للحادث (امكان استعدادي ليلزم قدم مادة له) وقد مر ذلك فتذكر

﴿فصل﴾ في الامور العامة العارضة للوجودات الخارجية والذهنية

قال في شرح المقاصد والمشارك بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع قد يقال له التقدم بالذات وقد يقال له التقدم بالطبع ويخص ما بالعلية باسم الذاتي اه ولعل ما بالذات بهذا المعنى أعم من أن يجتمع فيه قبل مع البعد أولا وفي عبارة بعضهم ما يدل على أن التقدم بالذات مخصوص بما لا يجتمع فيه القبل مع البعد فعلى التقديرين تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض من هذا القبيل ولهذا قال بعض الفضلاء ان التقدم الزماني بالحقيقة والذات هو الذي بين أجزاء الزمان وأما الذي يعرض للغير فهو بواسطة اذ لا معنى لتقدم الاب على الابن الا تقدم زمانه على زمانه (قوله لا امر يقع في الزمان الخ) يدل بظاهره على انه أراد بالتقدم بالزمان ما هو المعتبر بالنظر الى الزمان وبالجملة ففي الكلام نوع اضطراب لا يخفى على التأمل في سابقة ولاحقه (قوله فان قيل الخ) إشارة الى جواب منع يكاد أن يورد في جمل تقدم الحادث على وجوده من قبيل تقدم أجزاء الزمان وحاصله ان ذلك الجمل ممنوع لجواز أن يكون التقدم بين أجزاء الزمان لاعتبار ذلك في مفهوم المتقدم والمتأخر منها ولا كذلك عدم الحادث الخ حاصل الجواب بظاهر (أقول) هذا الورود انما يرد لو جعل أحدهما مقيسا والآخر مقيسا عليه واما لو جعل أحدهما داخلين في التقدم

(الوحدة والكثرة) وهما (من المعاني الواضحة) البينة لكل أحد وتفسير الوحدة بعدم الانتسام والكثرة بالانقسام لفظي (ومقوليتهما) أي جملة ما على أفرادهما (بالتشكيك) أما الوحدة فلان مفهومهما متفارت بالأولية إذا الواحد بالشخص أولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وأما الكثرة فلأن مفهومها في كل عدم أشد منه فمادونه وقد يتحد معروضهما بان يكون واحدا من جهة وكثيرا من أخرى (فتكون جهة الوحدة) أي الجهة التي بها تنصف الكثير بالوحدة (مقومة) فتكون لا محالة ذاتية لكثير أي غير خارجة عنه وحينئذ اتمام ماهيته وهو الواحد بالنوع أو جزؤها فان كان تمام المشترك بين

بالذات بالمعنى المذكور آنفا من غير اعتبار أصالة وتبعية بينهما فلا فارق للنظر (قوله البينة لكل أحد الخ) أقول توهم بعضهم ان الوحدة هي الوجود لما رآها مساوقة له لا بدنى ان كل ماله وحدة فله وجود وبالعكس المكنه باطل ضرورة ان كلا من الوحدة والكثرة مغاير لكل من الوجود والمماهية ونبهوا عليه بوجهين أحدهما انه يعقل ماهية كل شئ ووجوده من غير أن يعقل وحدته أو كثرته بل مع التردد في ذلك كما يقطع بوجود الصانع ثم تثبت وحدته ويقطع بوجود القالك وماهيته ثم تثبت كثرته وثانيهما اما اذا جمعنا مياه أو ان كثيرة في اناء واحد حتى صارت ماء واحدا أو قرقنا ماء اناء واحد في أو ان كثيرة حتى صار مياهها كثيرة فقد زالت الوحدة والكثرة مع ان الوجود والمماهية بجمالهما كذا ذكره بعض المحققين (قوله وهو من الواحد بالجنس الخ) وهو من الواحد بالعرض وأيضا فالواحد بالشخص مما لا ينقسم أصلا أولى بالوحدة مما ينقسم الى أجزاء متناهية وهو مما ينقسم الى متخالفة فافهم (قوله بأن يكون واحدا من جهة الخ) وذلك لامتناع أن يكون الشئ واحدا وكثيرا من جهة واحدة (قوله أي غير خارجة الخ) فسر الذاتية بهذا ليدخل النوع وغيره من الذاتيات (قوله وهو الواحد بالنوع الخ) أي الكثير الذي جهة وحدته تمام ماهيته هو الواحد الخ

مختلفة الحقائق فهو الواحد الجنسي قريبا كان كالحية وان بالنسبة الى افراده
أو بعيدا كالجسم النامي والجسم والجر وهر والافه والواحد بالفصل كالناطق
مقيسا الى افراده وانما يغير الواحد بالذوع بحسب الاعتبار دون الذات
(أو عارضة) أي تكون جهة الوحدة أمرا عارضا للكثرة أي محمولا عليها خارجا
عن ماهيتها فتلك الكثرة واحدة بالعرض اما بالموضوع ان كانت جهة الوحدة
موضوعية بالطبع لتلك الكثرة كما يقال السكاتب والضاحك واحد في الانسانية
فان الانسان عارض لهم ما بمعنى انه محمول عليهم ما خارج عن ماهيتهم ما وموضوع
لهم ما بالطبع لانه معرض وهو ما عارضان أو بالمحمول ان كانت جهة الوحدة محمولة
بالطبع على تلك الكثرة كما يقال القطن والشج واحد في البياض فان البياض
محمول عليهم ما طبعيا وخارج عنهم ما (أو) لا يكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة
ولا أمرا عارضا لها بأن لا تكون محمولة عليها أصلا فتكون (منتسبة)
كوحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة في التدبير فان للنفس
تعاضا خاصا بالبدن بحسبه تتمكن من تدبيره دون غيره من الابدان وكذلك
للك تعلق خاص بدينته بحسب ذلك يدبرها ويتصرف فيها دون غيرها من

(قوله كالحية وان قوله كالناطق) مثالان للجنس والفصل لا للواحد الجنسي والواحد
بالفصل وان كان السياق مقتضيا للتمثيل للاخيرين دون الاولين فافهم (قوله بحسب
الاعتبار) وذلك لان زيدا وعمرا وبكرا وغيرهم مثلا كثرة واحدة تعتبر وحدتها تارة
في الانسانية وتارة في الناطقية (قوله أي محمولا عليها الخ) أي يصح أن يحمل في
العقل على الكثرة لكن يكون بالطبع موضوعا لها أي موضوعا للكثرة حقيقة أو
محمولا عليها أي عارضا للكثرة كذلك كيف ولولم يعتبر ذلك كانت المنتسبة الآتية
داخلة في العارضة ضرورة ان المراد بالحمل أهم مما هو بالمواطاة كما هو في شرح المقاصد

المدائن فهذان التعلقان نسبتان متحدتان في التدبير الذي ليس مقوما ولا عارضا
 لشيء منهما بل هو عارض للنفس والملك وإذا اعتبرت الوحدة بين النفس والملك
 في التدبير كانت من الاتحاد في العارض المحمول ثم الوحدة تنوع بحسب ما فيه
 من النوع والجنس وغيرهما وكل نوع منها اسم خاص (وتسمى الوحدة
 في الجنس) كوحدة الانسان والفرس في الحيوان (مجانسة وفي النوع)
 كوحدة زيد وعمر في الانسان (مماثلة) فاذا قيل إنهما متماثلان كان معناه
 أنهم ممتفقان في الماهية النوعية (وفي الكم) عددا كان أو مقدارا
 (مساواة وفي الكيف) كوحدة الجسمين في الكون (مشابهة وفي
 الخاصة) والشكل كوحدة الماء والهواء في الكرية (مشاكلة وفي الاطراف)
 كطاسين أطبق طرف أحدهما مع طرف الآخر (مطابقة وفي الوضع) كسطحي
 المحذب والمقعر لكل فلك بالنسبة إلى ثخن ما بينهما (موازاة) ومحاذاة
 (وفي النسبة) والاضافة كزيد وعمر وإذا تشارك في بنوة بكر (مناسبة) ويجتمع
 اتحاد الاثنين) بأن يكون هنالك شيان فيصير اشيا واحدا لا بطريق الوحدة
 الاتصالية كما إذا جمع الماءان في إناء واحد والاجتماعية كما إذا امتزج الماء

(قوله في التدبير الذي ليس مقوما الخ) اعمل المراد من تعلق النفس بالبدن
 والملك بالمدينة هو ما يكون منشأ للتدبير ومبدأه والا فالتدبير أيضا تعلق ونسبة للنفس
 والملك وحيث قد قوله ولا عارضا لشيء منهما اما أن يريد به ولا عارضا بالطبع للتعلقين
 كما هو المتبادر من قوله بل هو عارض للنفس الخ وكان الاولى أن يزيد عليه ولا
 معروضا واما أن يريد به ولا خارجا محمولا كما يقتضيه ما سبق من تفسير عارضة ورد
 المنع بانه خارج محمول لما مر من ان المراد من الحمل أعم من المواطأة اللهم الا أن
 يراد هذا مع اعتبار كونه معروضا أو عارضا بالطبع أو يقال ان المراد من الحمل هو
 ما يكون بالطبع وان كان أعم من المواطأة كما أشرنا إليه قدبر (قوله لا بطريق الوحدة
 الاتصالية) الواحد الاتصالي ما هو متشابه الاقسام والاجتماعي ما هو متخالفها

والتراب فصار طينا أو الكون والفساد كصيرورة الماء هواء فانه جائز بل واقع بأن يصير أحدهما الآخر الصائر بعينه اياه وامتناعه مدرك (ضرورة والاستدلال عليه بأن اختلاف الماهيتين أو الهويتين ذاتي لا) بعقل أن (يزول) اذ لكل شيء خصوصية ما هو بهاهو في ذات الخصوصية لم يبق ذلك الشيء (ليس) هذا الاستدلال (بأوضح من المدعى) الاستدلال (بأنهما) بعد الاتحاد (امام وجودان) كالأثنين (أو معدومان) كان فناء لهما (أو مختلفان) كان فناء لأحدهما وبقاء للآخر (ف) على كل تقدير

وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين يلتقيان عند حده مشترك كضلع الزاوية والجسمين يتلازم طرفاهما بحيث يتحرك أحدهما بحركة الآخر سواء كان امتزاجهما طبيعيا كاللحم مع العظم أولا كأجزاء السلسلة وقد يقال الواحد بالاجتماع لما جعله الوضع والاصطلاح واحدا كالدرهم الواحد فانه عبارة عن مقدار مخصوص من الموزونات سواء كانت أجزاؤه متصلة أو منفصلة متشابهة أو متخالفة كذا ذكر بعضهم (قوله لم يبق ذلك الشيء الخ) فاذا زالت خصوصية كل منهما لم يبق كل منهما فلم يبق الا تنزيهه والاختلاف الذي هو ذاتي الاثنين وان قيل زوال الخصوصية منهما انما يستلزم زوال الاثنينية المخصوصة لا مطلق الاثنينية لجواز قيام خصوصيتين أخريين مقام الاولين وهو لا يوجب زوال مطلق الاختلاف فلم يتخلف ذاتي الشيء عنه (قلت) الكلام في زوال الخصوصية بسبب الاتحاد وزوالها بذلك مستلزم لزوال مطلق الاختلاف وهو يستلزم زوال ذاتي الشيء عنه فيكون محالا (قوله ليس هذا الاستدلال الخ) أقول عبارة المصنف في شرح المقاصد مغايرة لما هنا نوع مغايرة حيث قال فيه واعترض بأنه ان كان استدلالا فنفس المتنازع وان كان تنبيها فليس أوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتيا ممتنع الزوال دون امتناع اتحاد الاثنين انتهى فتأمل ان قيل يفهم من هذا أن الدعوى اعتبر فيها قيد الاتحاد دون التنزيه فيكون مطلقا والمطلق أوضح من المقيّد قلت قد سبق أن الكلام في الزوال بالاتحاد فهو أيضا مقيد

(لا اتحاد) بالمعنى المتنازع (مدفوع) هذا الاستدلال (بأنهما موجودان)
 لكن لا بوجودين حتى يكونا اثنين بل (بوجود واحد) ولما لم يكن هذا كافيا
 في الدفع لورود أن ذلك إما أحد الوجودين الأولين فيكون فناء لأحدهما وبقاء
 للآخر أو غيرهما فيكون فناء لهما وحدث ثالث أردفه بقوله (هو نفس الوجودين
 الصائرين واحدا) وامتناع اتحاد الوجودين ليس بأوضح من امتناع اتحاد
 الاثنين على الإطلاق فلم يكن التفصلي الابان الحكم بامتناع اتحاد الاثنين
 ضروري (و) اعلم أن الكثرة - واصل منها (الغيرية) وهي

بالاتحاد بل بقيد الذاتي الممتنع الزوال فهو أخفى من الدعوى ولذا قال ربما يقع الاشتباه
 فيه دون الدعوى فتدبر فانه دقيق جدا (قوله مدفوع هذا الاستدلال الخ) أى بأنما
 لأنسلم أنهما لو كانا موجودين كانا اثنين لم لا يجوز أن يكونا موجودين لكن لا بوجودين اه
 (قوله وامتناع اتحاد الوجودين الخ) جواب عما يرجع به المستدل على الدافع بالابطال
 بأن اتحاد الوجودين ممتنع ضرورة وحاصل الجواب ظاهر (ثم أقول) لا يخفى أنه بعد اعتبار
 اتحاد الاثنين لا يتجه الترديد المذكور بأنهما اما موجودان كانا اثنين الخ اذ للخصم أن
 يقول هما موجودان اتحادا قائله جدا (قوله للكثرة خواص الخ) ولها أحكام منها أن أول
 مراتب العدد هو الاثنينية بمعنى أن الاثنين مدد دون الواحد لصدق الحكم المنفصل عليها
 دونه ومنها أن الأعداد أنواع مختلفة لاختلاف لوازمها بالزوجية والفردية وغيرهما ومنها
 أنها متألفة من الأحاد فأجزاء العشرة مثلا هو الواحد عشر مرات لا خمسة وخمسة مثلا
 اذ لا رجحان لغير الواحد لذلك فانه يترجح بأنه لا أقل منه وبأن حجر زيادة الواحد
 يوجب حصول نوع آخر من العدد ومنها أنها غير متناهية لان كل عدد يفرض فانه
 يمكن زيادة واحد متسلا عليه ومنها أنها أمور اعتبارية متحصلة في العقل دون الخارج
 لانا اذا اعتبرنا انضمام واحد في المشرق الى واحد في المغرب حكم العقل بحصول
 الاثنينية لهما من غير أن يحصل لهما أمر بحسب الخارج (قوله منها الغيرية الخ)
 أى لاتصور الغيرية الا في المتعدد وانما الخلاف في العكس وهو أن التعدد هل يستلزم

(نقيض هو هو) فان الشيء بالنسبة الى الشيء ان صدق أنه هو فعينه والافغيره

الغيرية أولا نعم يستلزمها عند من يقول انها نقيض هو هو ولا يستلزمها عند من يخصها بما يأتي قريبا (قوله نقيض هو هو الخ) وههنا دققة هي أن الغيرية كما صرح به في شرح المقاصد فيها اضافة بها تصير أخص من النقيض بحسب المفهوم لان الغيرين هما الاثنان من حيث ان أحدهما ليس هو الآخر فحينئذ تفسيرها بالنقيض تفسير بالأعم وأيضا يندفع بهذا ما أورد على القائلين بأن الصفة مع الموصوف ليست عينه ولا غيره من أنه ليس بمعقول لاستلزامه ارتفاع النقيضين وذلك لانه لما كانت الغيرية أخص من النقيض لا يكون سلب العينية والغيرية عن الشيئين مستلزما لارتفاع النقيضين بل لارتفاع الشيء والاخص من نقيضه وهو ليس بحال فلا حاجة حينئذ في دفع ذلك الايراد الى تخصيص الغيرين بما سيأتي من الشيخ الاشعري ويمكن أن يقال لما ذكر المصنف أيضا في شرح المقاصد أن تلك الحيثية لازمة في نفس الامر ربما يشعر بها مفهوم النقيض ولذا أطلقوا القول بأن الغيرين هما الاثنان أو الثلاثة وان الغيرية هي نقيض هو هو صرح بتفسير أحدهما بالآخر واحتج الى تخصيص المذكور فليتأمل جدا (قوله فان الشيء بالنسبة الى الشيء الخ) أقول ههنا دققة لا بد من تعرضه تشبيها لأذهان الطالبين وان لم يكن حريا بذوق الفضلاء وهو ان المراد من كل من الشيئين اما غير الآخر أو عينه أو أعم من أن يكون عينه أو غيره وإرادة كل من الاولين ظاهرة البطلان للزوم تقسيم الشيء الى نفسه وغيره فيهما مع لزوم اعتبار تخلل النسبة بين الشيء ونفسه في الثاني خاصة وكلاهما باطل بقي أن يراد الثالث أي الأعم المطلق كما يقال ذلك في كل مقسم في التقسيمات الواقعة لاندفاع محذور قسمة الشيء الى نفسه وغيره لكنه لا يجدي تلك الإرادة هنا فانه اذا أريد من كل منهما الأعم يكون المراد منهما واحدا فيعود المحذوران كما أنهما يلزمان على تقدير إرادة كون كل عين الآخر والجواب أن المراد هو الثالث ولان سلم لزومهما فان إرادته انما تستلزم اتحادهما وعينتهما بالعنوان أغنى مفهوم الشيئية المطلقة من حيث نفسه لامن حيث صدقه على الاشياء والقسمة الى العين والغير وكذا تخلل النسبة بينهما ليسا ملحوظين بالحيثية

فان كان بحسب المفهوم فبحسب المفهوم كما في نسبة الانسان الى البشر والى الناطق وان كان بحسب الذات فبحسب الذات كما في نسبة الانسان الى الكاتب والحجر هـ ذاما عليه الجمهور (وقد يخص الغيران بوجودين) فيخرج المعدومان وكذا المعدوم والموجود ومبناه على أن التغير وجودي لا يتصف به المعدوم وأنه لا تمايز بين الاعداد (يجوز انفكاكهما) أي انفكاك كل منهما عن الآخر

الاولى حتى يلزم ما ذكر بل بالحينية الثانية وهما من هذه الحينية أعني من حيث صدق عنوانهما على الاشياء ليست النسبة بينهما العينية بل النسبة العامة الصادقة تارة بالعينية وأخرى بالغيرية فلا محذور أصلا على أنا نمنع امتناع اعتبار النسبة بين الشئ ونفسه كيف ويصح أن يقال الشئ بالنسبة الى نفسه يصدق عليه أنه هو غاية انها نسبة بالعينية لا الغيرية قدبر جدا (قوله فان كان بحسب المفهوم الخ) أقول لم يذكروا الاتحاد بحسب المفهوم والذات معا لان الاتحاد بحسب المفهوم يستلزمه بحسب الذات وكذا لم يذكروا التغير بحسبهما معا لان التغير بحسب الذات يستلزمه بحسب المفهوم فافهم (قوله كما في نسبة الانسان الى البشر الخ) فانهما متحدان مفهومهما وكان ذلك مستلزما لاتحادهما ذاتا (قوله والى الناطق الخ) فانهما غيران مفهومهما وان اتحدا ذاتا (قوله نسبة الانسان الى الكاتب) فانهما متحدان ذاتا وان تغيروا مفهومهما (قوله والحجر الخ) فانهما متغايران ذاتا وكان ذلك مستلزما لتغيرهما مفهومهما (قوله وأنه لا تمايز بين الاعداد الخ) ان أراد أن مبنى الخروج على كلتا المقدمتين معا فيرد أن الاولى كافية في ذلك وان أراد أن كلا منهما كافية فيه فيرد أن الثانية مخصوصة بالمعدومين يدل عليه ما صرح به في شرح المقاصد بقوله وأما التعليل بأنه لا تمايز بين الاعداد فيخصص المعدومين قدبر (قوله أي انفكاك كل منهما الخ) وذلك لان قوله عن الآخر يجعل قوله انفكاكهما نصا في ذلك فافهم وأما انه هل يلزم الانفكاك من الجانبين كما هو صريح هذه العبارة أو يكفي الانفكاك من جانب كما يشعر به عبارة آخرين

والمراد جواز الانفكاك بحسب التعقل دون الخارج فلا يرد أن العالم والصانع متغايران ولا يجوز انفكاكهما لا امتناع وجود العالم بدون الصانع لأنه كما يمكن أن يعقل وجود الصانع بدون العالم كذلك يمكن أن يعقل وجود العالم ولا يعقل وجود الصانع بل يطلب بالبرهان وبعداً ورد أنه لا انفكاك بين المتضايقين بحسب التعقل فيلزم أن لا يكونا متغايرين والتزموا ذلك وقالوا انهما من حيث انهما متضايقان ليسا بموجودين والغيران لا بد أن يكونا موجودين (فالجزء مع الكل ليس هو) أى عينه وهو ظاهر وهو من استعارة المرفوع إلى المنصوب (ولا

(قوله ولا يجوز انفكاكهما) وذلك بأن يكون لكل منهما وجود على حدة بأن لا يكون قائما به أو بتقوماته فلا يرد العالم والصانع لأن لكل منهما وجودا على حدة غير قائم أحدهما بالآخر ولا متقوما به بخلاف الجزء والكل والصفة مع الموصوف وهذا التوجيه أولى اهـ منه «مد ظله»

فيأتي البحث عنه (قوله والمراد جواز الانفكاك الخ) تحقيق المقام يقتضى بسطا في الكلام قال في شرح المقاصد ما حاصله ان المتقدمين من أهل السنة قالوا ان التعدد لا يستلزم التغاير ولذا فسرنا الغيرين بموجودين جاز انفكاكهما فما فخرج المعدومان والمعدوم والموجود ودخل الجمان وان فرضا قديمين لانهما ينفكان بأن يوجد أحدهما في حين لا يوجد فيه الآخر وكذا الصفة المفارقة مع موصوفها فانه يوجد الموصوف وتنعدم الصفة فجواز الانفكاك أعم من أن يكون بحسب الحيز أو بحسب الوجود والعدم وهذا التقرير مشعر بأن الصفة التي قالوا انها ليست عين الموصوف ولا غيره هي اللازمة النفسية بل القدية كعلم الصانع وقدرته بخلاف نحو سواد الجسم وان دل التمسك الآتي بقوله ولذا صح ما في الدار غير زيد الخ على أن المراد هو الصفة مطلقا ومشعر أيضا بأنه يكفي في التغاير الانفكاك من جانب فلا يرد ما قيل

غيره) لانه وان جاز وجود الجزء بدون الكل لكنّه يمتنع عكسه (وكذا الصفة مع الموصوف) ليست هو ولا غيره لانه وان جاز وجود الموصوف مع عدم الصفة لكن امتنع عكسه (ولذا) الذي ذكر من عدم كون الجزء غير الكل وعدم كون الصفة غير الموصوف (يصح ما في الدار غير زيد وغير عشرة مع أن فيها الاجزاء والصفات الغير المحمولة) فالك اذا قلت ليس في الدار غير زيد وكان زيد القائم فيها كنت صادقا ولو كانت الصفة غير الموصوف لكنت كاذبا. باورد بأن المراد غيره من افراد الانسان والالزم أن لا يكون ثوب زيد غيره وهو باطل وكذلك في الجزء مع الكل فانك اذا قلت ليس فيها غير

(قوله وكذلك في الجزء مع الكل الخ) وكذا الحكم بين الجزء والكل لان المراد جميع الاجزاء التي هي من الكل في الخارج لا بحسب المفهوم اهـ منه

إن التعريف ليس يجامع لان العالم والصانع متغايران ولا يجوز انفكاكهما لامتناع وجود العالم بدون الصانع كما ذكره الشارح « مد ظله » وذلك لانه يمكن عدم العالم مع وجود الصانع وهو كاف على ما نقل عن الآمدي الا أنه اعترض بأنه حينئذ لا يكون ما اذا يدخل فيه الجزء مع الكل والموصوف مع الصفة لا يمكن وجود الجزء مع عدم الكل ووجود الموصوف مع عدم الصفة وأخذ بعضهم بما اختاره الشارح « مد ظله » هنا من أن المراد جواز الانفكاك من الجانبين لكن بحسب العقل دون الخارج فيندفع عدم الجامعة فله كما يمكن تعقل وجود الصانع بدون العالم يمكن أن يعقل العالم بدون الصانع بل يطلب بالبرهان ويؤيده ما نقل عن بعض المعتزلة من أن الغيرين هما الاذان يصح أن يعلم كل منهما مع الجهل بالآخر لكن يرد حينئذ أن العالم من حيث انه معلول ومصنوع لا يمكن أن يعقل بدون الصانع فيلزم أن لا يكونا متغايرين وأجيب بأن الاعتبار في التغاير هو الانفكاك بحسب الذات والحقيقة لا بحسب الاضافات

العشرة على تقدير الصدق يحكم بثبوت الخمسة فيها ولو كان الجزء غير الكل لم يكن كذلك ورد بأن المراد نفي عدد فوق العشرة * واعلم أن مشايخنا لما قالوا بوجود صفات قديمة لزمهم القول بتعدد القدماء وبإثبات قديم غير الله فحاولوا التفصي عن ذلك بنفي المغايرة بين الصفة والذات وكذا بين الصفات والظاهر أن هذا النماير رفع قدم غير الله لا تعدد القدماء وتكثرها لان الذات مع الصفة وكذا

والاعتبارات والعالم من هذه الحينية من قيل المضاف وليس بوجود وأما باعتبار ذاته فوجود يمكن تعقله بدون تعقل الصانع (وأقول) إذا كان المعتبر هو الانفكاك بحسب الذات تكون الصفة مع الموصوف وكذا الجزء مع الكل متغايرين ضرورة جواز تعقل حقيقة كل بدون الآخر فقول الشارح «مد ظله» فيما بعد لانه وان جاز وجود الجزء بدون الكل لكنه يمتنع عكسه وكذا قوله وان جاز وجود الموصوف مع عدم الصفة الخ غير صحيح على تقدير ارادة جواز الانفكاك من الجانبين بحسب التعقل لانه ان أريد ذاته وما وحقيقتهما فيجوز تعقل كل بدون الآخر وان أريد مع اضافة الصفة والموصوفية والجزئية والكلية فيمتنع انفكاكهما من الجانبين ان قيل لعالم أرادوا أنهما من حيث الاضافة ليسا متغايرين قلنا لا اختصاص حينئذ بالصفة والموصوف والكل والجزء بل كل متضايفين كذلك مع أنهم أخرجوا المتضايفين مطلقا بقيد الوجود من غير احتياج الى اعتبار جواز الانفكاك وبالجمل لاخفاء في عدم التثام سابق الكلام بلا حقه وعدم صحة كلام الماتن على ما حمله عليه «مد ظله» فالحق الحقيق بالقبول هو ما حررناه في بعض رسائلنا وحاصله أن الاشعري رحمه الله ومن تابعه لما قالوا بوجود صفات قديمة حقيقية لله تعالى واعترض عليهم بلزوم تعدد القدماء حاولوا التفصي عن ذلك كما سيصرح به الشارح «مد ظله» بقولهم ان الصفات ليست عين الذات ولا غيره ولما كان هذا بظاهره حكما بارتفاع التقيضين خصصوا الغيرين دفعه الى الموجودين اللذين يجوز انفكاكهما ثم لما كانت العبارة بمجمل أخذ كل بما أخذ منه فمنهم من فسرهما بجواز الانفكاك من الجانبين ومنهم من اكتفى بجانب وكل منهما اعتبر

الصفات بعضها مع بعض وان لم تكن متغايرة لكنها متعددة متكررة قطعاً اذا تعددت
انما يقابل الوحدة (فليس المعنى) لما ذكره من أن الشيء بالنسبة الى الشيء قد
يكون لا عينه ولا غيره (انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود) كما قاله
صاحب المواقف لان كلامهم في أجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة وفي صفات
هي مبادئ المحمولات كالعلم والقدرة لافي المحمولات كالعالم والقادر كما يشعر به

(قوله وفي صفات هي مبادئ الخ) ويمكن أن يقال المراد من الصفة في قولهم الصفة مع
الموصوف غيره بحسب المفهوم وعينه بحسب الوجود الصفة القديمة دون الحادثة لانها
التي يمتنع انفكاك الموصوف منها دون الحادثة فحينئذ سواء أريد بها المحمولة أو
المبدأ تكون لا غيرا بحسب الذات ولا عيناً بحسب المفهوم لان التحقيق أن العلم القديم
مثلاً عين الذات خلاف الحادثة فانها ليست كذلك أما اذا أريد منه المبادئ فظاهر
وأما اذا أريد المحمولات فلان المراد من العالم حينئذ هو الذات المنتصف بالعلم الزائد
وانه الذات المجردة عن العلم بحسب الوجود أيضاً اهـ منه

تارة بحسب العقل وتارة بحسب الخارج فلزمهم تارة خروج الموصوف مع الصفة مطلقاً
وكذا الجزء مع الكل وتمسكوا بالشبه الواهية اللغوية والعرفية وتارة خروج الصفة
اللازمة فقط وتارة خروج القديمين مطلقاً فاضطربت كلماتهم كما ترى غاية الاضطراب والحق
أن كلامهم انما هو في الصفات أى المعاني التي لا تقوم بنفسها ويمتنع انفكاكها عن
محملها موجودة وتعدد القلما انما يمتنع اذا كانت متغايرة بحيث يجوز انفكاكها موجودة
قائمة بنفسها فينحصر الغيران اللذان يمتنع قدمهما في الموجودين الذين يجوز انفكاك كل
منهما موجوداً فحينئذ لا شك أن الموصوف مع الصفة لا يصدق عليهما الغيران المنفكان
بالمعنى المذكور اذ يمتنع انفكاكهما موجودين ضرورة عدم تحقق المحال منفكاً عن محله
فلا امتناع في كونهما قديمين ضرورة أن احتياجهما أحدهما الى الآخر يشهد بأن القديم

قوله الغير المحمولة لكن لا يخفى أن في القول بزيادة الصفات على الذات بحسب الوجود شناعة لا يقبلها العقل السليم اذ يلزم إما كون الواجب موجبا بالنسبة الى الصفات أو تعدد الواجب تعالى عن ذلك فالحق ما قاله صاحب المواقف وأن كل

بالحقيقة هو أحدهما المحتاج اليه فقط فلا تعدد للقديم حقيقة بخلاف ما لو كان القدماء مستقلين اذ ليس فيهما ما يرجع احتياجا أحدهما الى الآخر فيمتنع قدمهما فهذا هو مراد الشيخ وأتباعه حينئذ يدخل في الغيرين المذكورين العالم والصانع والجوهران والجسمان والجزء والكل يشهد بذلك ما اشتهر عنهم أن تعدد القدماء انما يمتنع في الذوات دون الصفات كما سيأتى في الالهيات بأننا نقول ذلك ليس تخصيضا للغيرين بما اشتهر ليرد عليهم أن ذلك التخصيص من وظائف الخطايات فلا تليق بالعلم العقلية فان قولهم صفات الله ليست عينه ولا غيره أرادوا به أنها ليست غيرا يمكن انفكاكه عنه تعالى فيوجب قدمها التعدد الباطل لأنها ليست غيرا مطلقا فتأمل فانه لا تجده لغيرنا فاسلك به في سلك قطائره السابقة واللاحقة (قوله فحاولوا التفصي من ذلك الخ) أقول هذا هو ما ذكره المصنف في شرح المقاصد بل هو متفق الاكثرين لكن قد عرفت منا أنهم انما حاولوا التفصي من التعدد الباطل لاعن مطلق تعدد القدماء وأيضا انما حاولوا ذلك بنفى المغايرة المضرة التي يمكن انفكاك الغيرين فيها لابتنى مطلق المغايرة التي يلزمها مطلق التعدد فتأمل (قوله اذ يلزم اما كون الواجب موجبا الخ) قد سبق مما نقلناه من شرح المقاصد أن مسألة الاحتياج الى المؤثر لما كان عند جمهور المتكلمين هو الحدوث لا الامكان لا تكون صفات الله آثارا له تعالى وان كانت مفقورة الى ذاته تعالى بالقيام فلا يكون ذاته تعالى موجبا بالنسبة اليها كما لا يكون مختارا ولنا في هذا المقام تحقيق جديد سيأتى ان شاء الله تعالى كما مرّت الاشارة اليه (قوله فالحق ما قاله صاحب المواقف الخ) أقول حبذا التوفيق الذي أفاده الشارح «مدظله» لكن لا يوافق ما عليه الجمهور من أن الشيخ وأتباعه قائلون بزيادة صفات الواجب

الكلام في مبادئ المحمولات لان العلم مثلاً مع الذات لا هو بحسب المفهوم فان مفهوم العلم هو مبدأ الانكشاف بخلاف مفهوم اسم الذات ولا غيره بحسب الوجود فانه في الواجب هو الذات بحسب الوجود وكذا باقى أسماء الصفات مع الذات وبعضها مع بعض فحينئذ لا خلاف بين من نفى الصفات ومن أثبتها لا بحسب اللفظ ولا يرد عليه شئ فتدبر فيه فانه مهم (و) منها (التماثل) وهو (الاشتراك في الصفات

(قوله بخلاف الخ) وهذا موافق لما أفاده بعض المحققين في رسالة مفردة لمسئلة العلم فراجعها اه منه

(قوله وكذا باقى الخ) وكذا الحكم بين الجزء والكل لان المراد جميع الاجزاء التى هى عين الكل فى الخارج لا بحسب المفهوم اه منه

على ذاته ولا يوافق ما اشتهر من تخصيص الغيرين بالموجودين المذكورين فانه يدل على أن كلامهم فى مطلق الصفات مع موصوفاتها ونفى الاتحاد والتغاير على هذا التدقيق مخصوص بصفات الواجب فقط وأيضاً محاولة التفصى عن تعدد القدماء بقولهم ليست عينه ولا غيره يفيد بظاهره أنهم جعلوا صفات الله تعالى زائدة على ذاته والا لم تكن حاجة الى هذا التفصى اللهم الا أن يقال هذا اختراع من الشارح لبيان مذهب اليه الشيخ وأتباعه ومنع لما فهم الجمهور من مذهبهم فتدبره واهل الامر بالتدبر من الشارح للإشارة الى جميع ما ذكرتم اعلم أنه نقل منه «مدظله» ههنا حاشية تدل على جريان هذا التدقيق فى الجزء والكل أيضاً وهى هذه ونفى التغاير بين الجزء والكل بحسب الوجود انما هو بين الكل وجميع الاجزاء انتهى أقول انما يتم عدم التغاير بينهما بحسب الوجود اذا أريد من جميع الاجزاء المجموع من حيث الجمع أى مفاد الكل المجموعى لا الافرادى كما هو ظاهر وحينئذ لا نغنى التغاير بحسب المفهوم بين الكل وجميع الاجزاء بهذا المعنى كما لا يخفى نعم لو أريد مفاد الكل الافرادى يتغايران بحسب المفهوم والوجود معا فتفطنه

(النفسية) هي الصفات الثبوتية الدالة على نفس الذات دون معنى زائد عليها
 ككون الجوهر جوهر او ذاتا او يقابلها الصفات المعنوية وهي الصفات الثبوتية
 الدالة على معنى زائد على الذات ككون الجوهر حادثا وقابلا لا بعباد (ولذا)
 الاشتراك (يسد كل منهما) أى من المتماثلين (مسد الآخر) في الاحكام الجائرة
 والواجبة والممتنعة (واختلف في لزوم تغايرهما) كل مبنى قول المخالف
 على تخصيص الغيرين كما مر والافيد عليه أنه لا تعد حينئذ فلاتماثل (و) في
 (امتناع اجتماعهما) في محل واحد اذا كانا من قبيل الاعراض لنا أن العرضين
 اذا اشتركا في الماهية والصفات النفسية لم يتمايزا بالاباحل لان تشخص العرض

(قوله الدالة على نفس الذات) قال في شرح المقاصد ما حصله ان الصفات النفسية مالا يحتاج
 الوصف به الى تعقل أمر زائد على الذات كالانسانية للانسان والوجود والشيئية له
 فافهم والمعنوية بخلافها كالحادث والتحيز ونحوهما (قوله مسد الآخر في الاحكام الخ)
 قال في شرح المقاصد ومن لوازم الاشتراك في الصفات النفسية أمران أحدهما
 الاشتراك فيما يجب ويمنع ويجوز فانيهما أن يسد كل منهما مسد الآخر انتهى
 ان قيل اعتبار الاول يغني عن الثاني فانه اذا اشتركا في الاحوال الثلاث فقد يسد
 كل مسد الآخر قلت المراد من الثاني المساواة كما لا يخفى على التأمل في الامثلة
 الواقعة في شرح المقاصد ولا شك أن الاشتراك في الاحوال الثلاث لا يستلزمها ولذا
 قال ان زيدا وعمرا لو اشتركا في الصفة وكان بينهما مساواة في ذلك بحيث ينسب
 أحدهما مناب الآخر صح القول بأنهما متلان والا فلا وكذا قال النبي صلى الله
 عليه وسلم الخنطة بالخنطة متلا بمثل وأراد به الاستواء في الكيل فظهر أن الشارح
 «مد ظله» اقتصر في ذلك على واحد من الامرين ولا وجه له إن قيل ينبع
 الشارح أولى لان الاشتراك في الصفات النفسية انما يلزمه الاشتراك في الاحوال الثلاث
 دون المساواة (قلت) نعم لكن مراد المصنف هو أن التماثل في عرفهم انما يتحقق فيما تحقق
 فيه الامران فاسبق آتيا من قول المصنف ومن لوازم الاشتراك الخ اما أن يريد بالاشتراك

بالمحل فلو اتحد المحل أيضا ارتفعت الاثنينية فلا تماثل لأنه فرع الاثنينية لكنه
قال في شرح المقاصد ورده هذا بالمنع لجواز أن يختص كل بعوارض مستندة إلى
أسباب مفارقة (و) منها (التضاد) وهو (كون المعنيين بحيث يستحيل
لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة) المراد بالمعنى ما يقابل
العين أي ما لا يكون قائما بنفسه واحترز به عن العينين والعين مع المعنى والعدمين
والعدم مع الوجود وظاهر التعريف يتناول القديم والحادث إذا كانا معنيين
كعلم الله وعلم زيد إذا لا اشعار فيه باشتراط التوارد على محل واحد وقد يقال إن

المذكور فيه التماثل أو يريد باللوازم القيود المعتبرة فيه فليتدبر وحينئذ كان الأولى أن
يقول في هذا المتن بدل قوله ولذا يسد الخ بحيث يسد الخ وبالجملة التماثلان وإن
اشتركا فيما ذكر لا بد من اختلافهما بجهة أخرى ليحقق التماثل الذي يتوقف عليه
التماثل فما نسب إلى الشيخ رحمه الله من أنه يشترط فيه التساوي من كل وجه
أعله أراد به التساوي في الجهة التي بها التماثل ضرورة أن أهل اللغة مطبقون
على صحة قولنا زيد مثل عمرو في الفقه إذا كان يساويه فيه وإن اختلفا في كثير من
الأوصاف كذا قالوا (قوله فلو اتحد المحل الخ) والجواب بأن عدم الامتياز لا يدل
على الاتحاد وارتفاع الاثنينية بل على عدم العلم بالاثنيية ليس بشئ لأن ما ذكر من
الاستدلال على تقدير تمامه يفيد عدم الامتياز في نفس الأمر لا عند العقل فقط (قوله
مستندة إلى أسباب مفارقة الخ) قال في شرح المقاصد وبهذا يمنع ما ذكر في الحل
من أن نسبة العوارض إلى كل منهما على السوية فلا تعرض لأحدهما خاصة بل لكل
منهما وحينئذ لا يبقى الامتياز انتهى ثم قد يستدل على امتناع اجتماع المثليين بأنه لو جاز
لجاز لمن له علم نظري بشئ أن ينظر لتحصيل العلم به إذ لا مانع سوى امتناع
اجتماع المثليين وقد يجاب بمنع الملازمة لجواز مانع آخر كانهفاء شرط النظر وهو عدم
العلم بالطلب فتأمل وتمسكت المعتبرة في وقوع الاجتماع بأن الجسم يعرض له سواد
ثم آخر وهكذا إلى أن يبلغ غايته وأجيب بأن السوادات متفاوتة في الشدة والضعف
مختلفة فيعرض في كل آن للجسم الذي يشتد سواده ووقع آخر (قوله والعدمين الخ)

معنى امتناع الاجتماع أنهما يتواردان على محل ولا يكونان معا فيخرج مثل ذلك لأن محل القديم قديم فلا يتصف بالحادث وبالعكس ولأن القديم لا يزول عن المحل حتى يرد عليه المقابل وقوله لذاتيهما احتراز عن مثل العلم بحركة الشيء والعلم بسكونه في آن واحد بمعنى العلم بأنه متحرك والعلم بأنه ساكن فانهما لا يجتمعان لكن لذاتيهما بل لامتناع اجتماع الحركة والسكون المعلومين وانما قلنا بمعنى العلم بأنه متحرك والعلم بأنه ساكن لأن تصور حركة الشيء وسكونه ممكن وقوله بحيث يستحيل اجتماعهما في محل واحد احتراز عن مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد وقوله من جهة واحدة احتراز عن خروج مثل الصغر والكبر وكذا القرب والبعد فانه لا يمتنع اجتماعهما عند اختلاف الجهة ويمتنع عند اتحاد الجهة كما اذا اعتبر اضافتهما الى معين ككون واحد صغيرا وكبير بالنسبة الى زيد وربما يعترض على تعريف المتضادين

واذا قالوا بعدم التضاد في الاحكام وسائر الامور الاضافية لكونها أمورا اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان (قوله لان تصور حركة الشيء الخ) ولذا يصح الحكم باستحالتها (قوله احتراز عن خروج مثل الصغر الخ) ولقد أحسن الشارح «مد ظله» بزيادة لفظ الخروج ليسلم بما أورد على البعض حيث قال «واحتراز قيد جهة واحدة عن مثل الصغر والكبر على الاطلاق فاهما لا يتضادان وان امتنع اجتماعهما في الجملة أي وقت اختيار اضافتهما الى معين واعترض عليه في شرح المقاصد بأنه لا خفاء في أنه لا حاجة الى هذا القيد لان مطلق الصغر والكبر لا يمتنع اجتماعهما وعند اتحاد الجهة يمتنع ذلك فالاقرب أن القيد احتراز عن خروج مثل ذلك انتهى أقول لعل البعض أراد ان مثل ذلك اذا اعتبر من حيث الاطلاق كان خارجا من التضاد واذا اعتبر من حيث الاضافة الى معين كان داخل فيه ومتجهما لكن الاقرب ه وان مثل ذلك معدود من التضاد لصدق التعريف عليه ولعل لفظ الاقرب اشارة

بالمتمثلين كالسوادين عندهم من يقول بامتناع اجتماعهما ويوجب بأن اتحاد المحل شرط في التضاد ولا تمثيل الا عند اختلاف المحل ثم ما ذكر من معنى الغيرية والتمثيل والتضاد على اصطلاح المتكلمين (وعند الفلاسفة كل اثنين غيران) فان كانت الاثنينية بالحقيقة فبالحقيقة أو بالعارض فبالعارض أو بالاعتبار فبالاعتبار ف(ان اشتركا في تمام الماهية) كزيد وعمر وفي الانسانية (فتلان والا فتخالفان) سواء اشتركا في ذاتي أو عرضي أو لم يشتركا أصلا (وهما) أي المتخالفان (متقابلان ان امتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة) فخرج بالتخالف المتلان وان امتنع اجتماعهما والتقيد بوحدة المحل لان

الى ذلك فتأمل فانه دقيق (قوله ويوجب بأن اتحاد المحل شرط الخ) هذا الجواب المذكور مع اعتراضه في شرح المقاصد ولعله أراد به ما مر من أنه قد يقال ان معنى امتناع الاجتماع انهما يتواردان على محل ولا يكونان معا وأقول انما يفيد اذا كان القائل بامتناع اجتماع المثليين ممن يقول بأن معنى امتناع اجتماع المتضادين هو أنهما يتواردان على محل ولا يكونان معا وأما اذا كان قائل بأن معناه هو امتناع اجتماعهما مطلقا على ما سبق من ظاهر التعريف فلا وجه لهذا الجواب هو أن يقال معنى امتناع اجتماع المتضادين أنهما يمتنع اجتماعهما في محل واحد مع بقاء الاثنينية بينهما بفرض الاجتماع فيه بخلاف المتمثلين عند ذلك القائل فان معنى امتناع اجتماعهما فيه عنده هو أنه يرتفع الاثنينية منهما بفرض ذلك الاجتماع قلبره جدا (قوله فبالحقيقة أو بالعارض الخ) ان قيل ان اعتبار الغيرية بهذه الاعتبار الثلاثة يناقض اعتبارها فيما سبق بحسب الذات والمفهوم فقط قلت هذا تقسيم باعتبار آخر فلا مناقاة فتفطن (قوله فخرج بالتخالف المتلان الخ) اذا قيل ان سلم أن المتلانيين غير متخالفين كان الاولى فيما سبق أن يعتبر لخروجهما من تعريف المتضادين قيد التخالف أيضا (قلت) التخالف عند السابقين هو نفس التعدد الذي يساوق الغيرية وهي كاتبة في المثليين أيضا ضرورة كما سبق بخلافه على هذا الاصطلاح فانه أحسن من التعدد فيقابل المماثلة

المتقابلين قد يجتمعان في الوجود كيباض الرومي وسواد الحبشي وأما قيد وحدة
الجهة فقد مر أنه احتراز عن خروج مثل الصغر والكبر وقد عرفت معنى
امتناع اجتماعهما فيخرج ما ليس كذلك (فان كانا وجوديين فان كان تعقل
أحدهما بالقياس الى الآخر فتضايقان) كالأبوة والبنوة (والا) يكن تعقل

كما قال والا فتضالعا فتدبر (قوله قد يجتمعان في الوجود) الناظر الى هذا هو التقييد
بالمحل فقط فيلغو قيد الوحدة فالأولى أن يقول في الوجود وفي الجسم على الإطلاق كما
ذكره في شرح المقاصد لينظر قيد المحل الى الوجود والوحدة الى الجسم المطلق أو يترك
قيد الوحدة وانما بحث الشارح « مد ظله » على ذلك تمثيل المصنف رحمه الله في
شرح المقاصد لكلا الاجتماعين بيباض الرومي وسواد الحبشي فظن كفاية الاختصار
على أحدهما وليس كذلك فتأمل (قوله وقد عرفت معنى امتناع اجتماعهما الخ) وهو أنهما
يتواردان على محل ولا يكونان معا فيخرج الأعيان كالإنسان والفرس لعدم ورودهما
على المحل أصلا وكذا يخرج القديم والحادث كعلم الله تعالى وعلم زيد لعدم تواردهما
على محل واحد يدل على ذلك تعميم قوله فيخرج ما ليس كذلك فافهم وانما لم يتعرض
« مد ظله » فيما سبق لخراج هذا القيد مثل الإنسان والفرس لخروجه بقيد العينين
كما سبق لكن قال في شرح المقاصد ما حاصله ان فيه بحثا لان الموضوع في التقابل
والتضاد ليس بمعنى المحل المقوم حتى يلزم أن يكون المتقابلان من قبيل الاعراض البتة
للقطع بتقابل الايجاب والسلب في الجواهر مثل الفرسية واللافرسية بل صرح ابن
سينا بالتضاد بين الصور اعتبارا بالورود على المحل الذي هو الهيولى انتهى (أقول)
لو أراد يلان في هذا الباب الصفة أعم من أن تكون من الصفات النفسية أو غيرها
لالتأم به جوانب الكلام فتأمل ثم املم أنهم ذكروا أن من التقابل ما يجري في القضايا
كالتناقض والتضاد فان قوائنا كل حيوان انسان نقيض لتولنا بعض الحيوان ليس
بانسان وضد لقولنا لائى من الحيوان بانسان مع أنه لا يتصور ورود القضايا على محل

أحدهما بالقياس الى الآخر (متضادان) كالسواد والبياض (وان لم يكونا وجوديين بل كان أحدهما وجوديا والآخر عديميا (فان قيد) العدمي (بكون الموضوع مستعدا للوجودي) اما بحسب (شخصه) كعدم اللحية عن الأمد (أو) بحسب (نوعه) كعدمها من المرأة (أو جنسه القريب) كالعمى للعقرب فان البصر من شأن جنسها القريب أعني الحيوان (أو البعيد) كعدم الحركة الارادية عن الجبل فان جنسه البعيد أعني الجسم الذي فوق الجراد قابل للحركة الارادية (فلكة وعدم والا) يقيد كذلك (فإيجاب وسلب) كالسواد والاسواد هذا (وقد يشترط في التضاد غاية الخلاف) والبعد كالسواد والبياض لتباعدهما في الغاية دون الحرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف (ويخص) التضاد بهذا المعنى (باسم الحقيقي و) بالمعنى (الاول با) سم (المشهورى وقد يشترط في الملاكة والعدم الاستعداد للوجودي في ذلك الوقت) كعدم اللحية عن الكوسج لاعن الأمد الذي ليس من شأنه اللحية في ذلك الوقت (ويخص) هذا المعنى (باسم المشهورى والاول) باسم (الحقيقي ولا تقابل بالذات (بين الوحدة والكثرة لتغاير موضوعهما) لان موضوع الوحدة جزء موضوع الكثرة كما

فالجواب على ما ذكره من وجهين أحدهما أن ذلك بحسب الاشتراك الاسمي كسائر النسب فانها تكون في المفردات باعتبار الصدق أى الحمل على ثنى وفي القضايا باعتبار الوجود أى تحققها في نفسها وثانيهما أن يجعل تقابل الايجاب والسلب أهم مما في المفردات والقضايا ويعتبر موضوع القضية محلا لثبوت المحمول وعدم الثبوت على ما قيل من أن المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فتقابلهما بسيط كالفرسية والافرسية والا فركب كقولنا زيد فرس وليس بفرس (قوله وان لم يكونا وجوديين الخ) عدم التعرض للعدميين مبني على ما ذهب اليه البعض من أنه

أن الوحدة جزء الكثرة ويشترط في التقابل وحدة الموضوع (ولتقوم أحدهما بالآخر) فإن الوحدة علة مقومة للكثرة لكون الكثرة مجتمعة من الوحدات ولا شيء من المتقابلين كذلك أما فيما يكون أحدهما عدم الآخر فظاهر لان العدم لا يكون مقوماً وأما في التضايف فلا شأن المقوم للشيء متقدم عليه وجوداً وتعقلاً والمتضايفان يكونان معاً في التعقل والوجود وأما في التضاد

لاتقابل بينهما لانهما إما ان يكون أحدهما مطلقاً والآخر مضافاً أو يكون كلاهما مضافين وفي صورتين لاتقابل بينهما أما في الاولى فلضرورة صدق المطلق على المقيد وأما في الثانية فلا شأنهما يجتمعان في غير ما وقع الاضافة اليه كما في الاسود والابيض فانهما يصدقان في الحمرة مثلاً فيصدق على الاحمر أنه لا أسود ولا أبيض قال في شرح المقاصد ما حاصله ان فيه نظراً لان ما ذكر من اجتماع العدمين انما يكون اذا لم يعتبر اضافة أحدهما الى الآخر كما سبق وأما اذا اعتبر فيهما ذلك كالعنى واللاعى واللامتناع فيجتمع اجتماعهما ضرورة قدبر (قوله ويشترط في التقابل وحدة الموضوع) اعترض عليه بأنه ان أريد الوحدة بالشخص فمنوع لما نقل عن ابن سينا من أنه صرح بأن موضوع المتقابلين قد يكون واحداً بالشخص كالعدل والجور لزيد أو بالانواع كالرجلية والمرئية للانسان أو بالجنس كالزوجية والفردية للامدة أو بأمر عارض كالخبر والنسأل شيء وان أريد أعم من الوحدة بالشخص فسلم ولا ينافي ذلك التباين الكائن في موضوع الوحدة والكثرة (قوله فان الوحدة مقومة للكثرة) اعترض على هذا أيضاً بأنه ان أريد أن ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فمنوع أما بحسب الخارج فلا شأنهما اعتباراً عقلياً وأما بحسب الفهم فلا شأننا نعقل الكثرة أي كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة أي كونه بحيث لا ينقسم وان أريد أن معروض

فلا نالمقوم للشيء بمجامعه والضم لا بمجامع الضد وانما قلنا بالذات لان بينهما
تقابل التضاييف بواسطة ما عرض لهما من العلوية والمعلولية لان الوحدة علة
مقومة للكثرة

(فصل في العلة والمعلول) ولما كان وصف العلوية والمعلولية من الامور
العامه اورد مباحثهما فيها وهما من لواحق الوجود والمماهية وبينهما تقابل
التضاييف فلا يجتمعان في شيء واحد الا باعتبارين (العلة هي ما يحتاج اليه الشيء)

الكثرة متقوم بمعرض الوحدة بمعنى أن الكثير يصدق على كل جزء منه انه واحد
كما هو ظاهر معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فسلم لكنه لا ينافي التقابل الذاتي
بين الوحدة والكثرة العارضتين بل انما ينافيه بين معروضيهما ولا نزاع فيه ألا ترى
أنهم اتفقوا على أن المتقابلين بالذات اذا أخذنا مع الموضوع كالبصير والاعمى لم يكن
تقابلهما بالذات فكيف اذا أخذ نفس الموضوعين فان قيل المراد هو الثاني وهو ينافي
التقابل لان كون أحد المعروضين متقوما بالآخر يستلزم اجتماعهما وهو يستلزم
اجتماع الوصفين أجيب بأن اللازم هو اجتماعهما في الوجود لافي محل واحد وبالجملة
لادليل على نفي تقابل الايجاب والسلب بين الوحدة والكثرة بل تفسيرهم الكثرة
بالانقسام والوحدة بعلمه ظاهر في ثبوت ذلك وأما اتفاقهم على نفي التقابل بينهما
فعناه أن الكثرة أي العدد لما كانت متقومة بالاحاد لم يكن بين العدد والواحد
تقابل وهو ظاهر فيما هو جزء الكثرة وأما الوحدة التي ترد على الكثرة وتبطلها
كما اذا جعلت مياه الكيزان في كوز واحد فقد يظهر تضادهما بناء على تواردهما
على موضوع واحد هو ذلك الماء مع بطلان أحدهما بالآخر كذا ذكره بعض المحققين
(قوله وهما من لواحق الوجود) أما الاول فلا ضرورة امتناع تأثير المعدوم في
الوجود وأما الثاني فنفي على القول بامتناع كون المماهية مجمولة أي وبأن معموليتها
جعلها موجودة على ما سبق تفصيله (قال العلة هي ما يحتاج اليه الخ) هذا هو

وهي اما تامة أو ناقصة والناقصة اما جزء الشيء أى داخله فيه أو امر خارج عنه
 (فان كانت داخله فوجوب الشيء معها اما بالفعل) كالهَيْئَةِ للسُرير
 (فهى) علة (صورية واما بالقسوة) كالخشب للسُرير (فهى) علة (مادية)
 اذا لحقها صورة يكون وجود المعـ لول معها بالفعل عمل لا بالقوة فتدخل فى تعريف
 الصورة فلا يكون مانعا وتخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا بخلاف الوجوب
 فانه بالنظر الى المادة لا يكون بالقوة الا أن يقال مرادهم أن الصورة ما يكون وجود
 الشيء معه بالفعل البتة والمادة ما يكون وجود الشيء معه بالقوة فى الجملة (وان
 كانت خارجة فالشيء إما بها فهى) علة (فاعلية) كالنجار للسُرير (أولها)

العلة بالمعنى الاعم الذى ينقسم الى العلة الاربعه وأما بالمعنى الاخص فهى تنصرف
 عند الاطلاق الى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشيء بالاستقلال أو بانضمام الغير اليه
 (قوله وهى اما تامة أو ناقصة الخ) فيه بحث فان العلة المعروفة هنا ليست مطلق العلة
 الشامل للتامة والناقصة كما سيصرح به «مد ظله» فالصواب ترك هذا التقسيم
 الا أن يرتكب فى الضمير الاستخدام فافهم قوله بخلاف الوجوب الخ) أقول كما يصدق
 انه يوجد الشيء مع المادة المصاحبة للصورة بالفعل يصدق انه يجب معها كذلك اذ
 وجوب الشيء مع الشيء المصاحب لاخر أعم من أن يكون ناشئا منه أو من مصاحبه
 كما هو ظاهر فلا فرق وان ادعى أن المتبادر من معية الوجوب للشيء ترتبه منه فى
 تقييد، بالقوة والفعل نظر فتدبر جدا (قوله البتة الخ) الحاصل أن الصورة يصدق
 فيها أنها كلما وجدت وجد الشيء معها بالفعل بخلاف المادة فانه لا يصدق فيها ذلك بل
 الصادق هو أنها قد يكون اذا وجدت وجد الشيء معها بالقوة وذلك عند عدم مقارنتها
 للصورة وقد يكون اذا وجدت وجد معها بالفعل وذلك عند مقارنتها لهما ولكن لا يتحقق أن
 هذا انما يصح لو كان المراد من المادة أعم من الهيولى ومحل الهيئة ومن الصورة أعم من الصورة
 والجوهرية وتلك الهيئة كما يدل عليه غثيله «مد ظله» لهما بخشب السُرير وهَيْئَتُهُ

أى لاجلها (فهى) علة (غائية) كالجلوس عليه ويخص الأولى بأن أعنى
الصورية والمادية باسم علة الماهية لان الشئ يفتقر اليهما فى ماهيته لافى وجوده
فقط اذ لا يعقل الا بهما والاخرى بأن أعنى الفاعلية والغائية باسم علة الوجود
لان الشئ يفتقر اليهما فى الوجود فقط ويعقل بدونهما (و مرجع الشروط

وأما اذا كان المراد منهما الهيولى والصورة الجوهريتين فلا لامتناع انفكاكهما
لما قالوا بالتلازم بينهما كما هو مقرر فى عمله فتدبر ثم قال فى شرح المقاصد ما حاصله ان
الجزء الغير الاخير من الصورة المركبة يكون وجوب المعلول معه بالقوة لا بالفعل فيدخل
فى تعريف العلة المادية ويخرج من تعريف الصورية فينتقض التعريفان ولا يجوز أن يراد
بالقوة الامكان بحيث لا ينافى العقل لان الفساد حينئذ أظهر اه أقول فيه تقرر أما أولا فلان
خروج جزء المعرف من تعريفه لازم فضلا عن كونه قادحا فخرج جزء الصورة عن
تعريفها غير قادح بل القادح هو دخوله فيه وأما ثانيا فلانه لا يجزى فى دخول جزء شئ
فى تعريف شئ آخر لجواز كون أحد الشئيين داخلا فى الآخر الا أن يقال بامتناعه هنا
ضرورة أن مادة الشئ مثلا ليست جزءا من صورته بل كلاهما جزآن مستقلان للشئ
فحينئذ يبقى انتقاض تعريف المادة بذلك الجزء بل ينتقض حصر العلة الداخلة فى المادة
والصورية به فليتأمل وأما ثالثا فلانه لم لا يجوز أن يكون التعريف للمادة والصورة
الجوهريتين البسيطتين حتى لا يكون لهما جزء فينتقض التعريف به الا أن يقال فحينئذ
تختص العلل الاربعة بالاجسام مع أن المقصود بيانها مطلقا (قوله كالجلوس عليه الخ)
قيل لادليل على انحصار الخارج فيما به الشئ وما لاجله سوى الاستقراء (قوله يفتقر
اليهما فى ماهيته الخ) وذلك لضرورة افتقار الكل الى الجزء (قوله اذ لا يعقل الا بهما
الخ) أى ان كان تعقلا ولكنه لكن الاولى أن يقول كما فى شرح المقاصد الا بهما أو
بما لا يشترع الا عنهما كالجنس والفصل انتهى لا يقال اذا كان الجنس غير المادة والفصل
غير الصورة انتقض حصر جزء الشئ فى المادة والصورة بهما لانا نقول الجنس والفصل
ليسا جزأين من النوع بل من حده كما سبق فى بحث الماهية وقال فى شرح المقاصد

والآلات إلى الفاعل) فتندرج في الأقسام لتكونها داخلة فيما به الشيء (وجميع ما يتوقف عليه الشيء) بمعنى ما ليس وراءه أمر آخر يحتاج إليه سواء كان ذلك الشيء مركباً أو بسيطاً لا بمعنى أن يكون مركباً من عدة أمور البتة كما يشعر به عنوان الجميع (يسمى علة تامة) والناقصة هي بعض ما يتوقف عليه الشيء والتامة قد تكون هي الفاعل وحده كال بسيط الموجد البسيط إيجاباً وقد تكون هو مع الغاية كال بسيط الموجد البسيط اختياراً فان فعل المختار قد يكون لغرض يدعو إليه وقد تكون هو مع المادة والصورة أيضاً كما لو وجد له مركب

جعل الامام عدم الانتقاض مبنياً على أنه لا تغاير بين الجنس والمادة وبين الفصل والصورة لا مجرد الاعتبار وهو انما يتم لو كان الجنس مأخوذاً من المادة والفصل من الصورة البتة حتى لا يكون للبائط الخارجية كالجردات أجناس وفصول وقد صرح المحققون بخلافه انتهى (أقول) هذا يناقض ما سبق منه آنفاً من أنهما لا ينتزcan إلا من المادة والصورة فافهم (قوله لتكونها داخلة فيما به الشيء الخ) لما سبق من أن الفاعل ما يصدر منه الشيء بالاستقلال أو بانضمام الغير ~~ان قيل~~ ان من الشروط ما هو عدى كعدم المانع فيلزم استناد وجود المعلول إلى العلة المدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وذلك باطل ضرورة لاستلزامه انسداد باب اثبات الصانع (أجيب) بأن المؤثر في وجود المعلول ليس هو العلة الفاعلية بحملتها بل ذات الفاعل وسائر ما يرجع إليها انما هي شرائط التأثير لأنها مؤثرة وقد يقال الشرط في الحقيقة أمر وجودي لكنه قد يخفى بحيث يكون ذلك الأمر المسمى كاشفاً عنه مثلاً شرط احتراق الخشب ليس زوال الرطوبة بل اليبوسة التي ينشأ عنها زوال الرطوبة وهكذا (قوله والناقصة هي بعض ما يتوقف عليه الخ) فيه ان الأولى أن يقول بعض جميع ما يتوقف عليه الشيء لان الناقصة بعض التامة والتامة ليست هي ما يتوقف عليه الشيء مطلقاً بل هي جميع ما يتوقف عليه كما سبق ولعل الباعث له «مد ظله» على ذلك هو ان المصنف قال في شرح المقاصد ان التامة جميع ما يحتاج إليه الشيء والناقصة بعض فكل انتهى

منها مع الغاية أو بدونها وإذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة يمتنع تقدمها على
المعلول واحتياج المعلول إليها ضرورة لأن جميع أجزاء الشيء نفسه وانما التقدم
لكل جزء منها فيقال من أن العلة يجب تقدمها على المعلول ليس على إطلاقه بل
العلة الناقصة أو التامة التي هي الفاعل وحده أو مع الغاية ومن هنا يظهر أن
المعرف بما يحتاج إليه الشيء ليس مطلق العلة (وعند تمام الفاعل) بجميع
جهات التأثير من الشرائط والآلات والقابل (يجب وجود المعلول) لأنه لو جاز
عدمه لكان وجوده بعد ذلك ترجيحاً بلا مرجح لأن المفروض حصول جميع
جهات التأثير من غير أن يبقى شيء يوجب الترجيح و (امتناع الترجيح بلا مرجح)

(قوله واحتياج الخ) لا يقال منشأ الاحتياج إلى كل واحدة هو عليتها له ومنشأ عدم
الاحتياج اليها عليه الآخر فلا استحالة في اجتماعهما لأننا نقول احتياج شيء إلى
آخر في وجوده وعدم احتياجه إليه فيه متناقضان فلا يجتمعان مطلقاً اهـ موافق

قطن الشارح «مد ظله» ان اسم الإشارة لما يحتاج إليه الخ وليس كذلك بل هو
إشارة إلى جميع ما يحتاج الخ كما ظهر ويمكن أن يجاب بأن مراده هو أن الناقصة
بعض ما يحتاج إلى أجزائه الشيء فانهم (قوله لو جاز عدمه الخ) تحرير هذا الكلام
على وجه يندفع عنه شكوك القاصرين هو أن الممكن إذا علمت تحت جميع جهات
تأثيرها لا يخلو إما أن يجب وجوده عند ذلك التمام أولاً وعلى الثاني أما أن لا يجب
وجوده مطلقاً أو يجب بعده فالأول هو المطلوب والثاني باطل لأنه خلاف المفروض أعني
حصولها بجميع جهات التأثير وإليه الإشارة بقوله لأننا لمفروض الخ والثالث أيضاً
كذلك لاستلزامه الترجيح بلا مرجح وإليه الإشارة بقوله من غير أن يبقى شيء فلا يرد
أن جواز عدمه عند التمام لا يستلزم وجوده بعده حتى يلزم الترجيح بلا مرجح وأقول
الظاهر في الاستدلال أن يقال إذا تمت العلة بجميع جهات التأثير مع الترجيح لاحد

ضروري (وبالعكس) يعني عند وجود المعلول يجب تمام الفاعل (لان
الاحتياج) الى المؤثر (من لوازم الامكان) والامكان من لوازم المعلول فلم
يجب وجود المؤثر عند وجود المعلول لزم جواز وجود المعلوم بدون اللازم ولما
كان في بعض الصور توهم وجود المعلول بدون العلة استدركه بقوله (ووجوده)
أي المعلول (مع انعدامها) أي العلة (انما يتصور في المعدات) لافي العلة
المؤثرة الموجدة (كالابن بعد الاب والبناء بعد البناء) فان البناء بحركة يده
مثلا علة لحركات الآلات من الخشبات واللبنات وتلك الحركات معدة لوضع
مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة الى علة فاعلية غير تلك الحركات
لا يتصور وجودها بدونها وانما يتصور بدون تلك الحركات (والمؤثر في الوجود)
أي ما يفيد وجود الشيء قد يفيد بقاءه من غير افتقار الى امر آخر كالشمس تفيد

الطرفين والوقت يجب وجود المعلول في ذلك الوقت اذ لو تخلف عنه لزم وجود المرجح
بلا ترجيح والترجح بلا مرجح فتأمل جدا (قوله يجب وجود الفاعل الخ) أي بجميع
جهات التأثير (قوله فلم يجب وجود المؤثر الخ) قالوا اذا ثبت التلازم بين المؤثر التام
ومعلوله ثبت أن لا تقدم له عليه بالزمان وانما هو بالذات بمعنى الاحتياج اليه المصحح
لان يقال وجد المؤثر فوجد الاثر من غير عكس فان قيل لو صح هذا لما جاز اسناد
الحادث الى القديم لتأخره عنه بالزمان قلنا من جملة جهات تأثيره في الحادث شرط حادث
يقاربه كتملق الارادة عندنا وبعض الاوضاع عند الفلاسفة فالقديم مع جميع جهات
تأثيره التي من جملتها ذلك الشرط انما يتقدم الحادث بالذات لا بالزمان نعم يتقدم عليه
ذات القديم بالزمان ولا نزاع فيه وما يقال من أن تأخر إيجاد العلة للمعلول من وجودها
ضروري وهو يستلزم تأخر وجود المعلول عنها فردود بأنه ان أريد التأخر بالذات فغير
المتنازع أو بالزمان فمنوع (قوله بحركة يده مثلا الخ) وكذا الاب بحركته وأفعاله
يكون معدا للمادة لقبول الصورة وتتمتع تلك الافعال بانعدام قصده ومباشرة قطعه
أن كلا من الاب بالنسبة الى الابن والبناء بالنسبة الى البناء انما يكونان معدين مع

ضوء المقابل وبقاءه وقد يفتقر البقاء الى أمر آخر فالمؤثر في الوجود (قد يغير
المؤثر في البقاء) كماسة النار تفيد الاشتعال ثم يفتقر بقاء الاشتعال الى استمرار
المماسية بتعاقب الاسباب (ووحدة المعلول بالشخص توجب وحدة
الفاعل لامتناع) توارد العلتين على معلول واحد بالشخص اذ على تقدير التوارد

الحركات والافعال المخصوصة التي توجد قبل الابن والبناء وتنقضي عند وجودهما فلا
يرد أنهما لو كانا معدين للزم انعدامهما عند معلولهما كما هو شأن العلل المعدة فافهم
ثم قال في شرح المقاصد هذا على رأي الفلاسفة وأما على رأي القائلين بالسناد الكل
الى الواجب تعالى بطريق الاختيار فالامر بين (قوله وقد يفتقر البقاء الى) أقول
البقاء عندهم هو وجود الشيء بعينه في الزمان الثاني والثالث وهكذا فحينئذ ان أريد
بقاء الاشتعال في المثال الآتي هو أن المماسية الاولى أفادت وجود اشتعال ثم المماسية
المتعاقبة بتعاقب الاسباب أفادت بقاء ذلك الاشتعال بعينه فغير مسلم لان الظاهر هو
أن كلا من المماسات مفيدة لاشتعال غير ما أفادته الاخرى فلا مفيد للبقاء بالمعنى المذكور
وان أريد بالبقاء الاستمرار بطريق تجدد الامثال كما هو عند المتكلمين فلا نمنع ان
المفيد للوجود يغير المفيد للبقاء بهذا المعنى وهو مجموع المماسات التي يفيد كل منها
الوجود ابتداء فتفطنه حق التفطن (قوله على معلول واحد بالشخص الى) وهذا بخلاف
الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع العلتين عليه بأن يقع بعض أفرادها بعلة وبعض
آخر بأخرى كالحرارة التي يقع بعضها بالنار وبعضها بالشمس فالاحتياج الى كل مغاير للاحتياج
الى الآخر فلا يلزم الاحتياج والاستغناء مما لا يقال المعلول النوعي ان احتياج لذاته
الى علة معينة امتنع استغنائه الى غيرها أو لم يجز كان غنيا عنها فلا يعرضه الاحتياج
لأننا نقول عدم الاحتياج لذاته الى معينة لا يستلزم استغنائه من العلة مطلقا بل يجوز
أن يحتاج لذاته الى علة ما ولعارض الى علة معينة فافهم (قوله اذ على تقدير التوارد الى)
اشارة الى رد من قال انه كما يجوز احتياج الواحد بالنوع الى علة لا بعينها جاز احتياج
الواحد بالشخص الى علة ما من العلتين من غير احتياج كل منهما حتى يلزم المحذور وحاصل
الرد أن الكلام ليس في الاحتياج فانه غير المتنازع بل في التوارد حيث يجوز في النوع

يلزم احتياجه الى كل من العلتين لكونه علته واستغنائه عن كل منهما لكون الاخرى
مستقلة بالعلية و (الاحتياج والاستغناء معا) ممتنع ضرورة (ولا عكس)
عندنا يعني وحدة الفاعل لا توجب وحدة المعلول (لاستناد الكل الى الواجب
تعالى ابتداء) من غير توسع شيء كما زعم المخالف (والاستدلال) على ما عندنا
(بأنه لو لم يصدر من الواحد الا الواحد) لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو
الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم فاذن (لزوم اتحاد السلسلة) لزوم في كل
موجودين فرضاً أن يكون أحدهما علته لآخر والاخر معلولاً له بواسطة أو بدونها
فيلزم ثبوت (العلية فيما بين كل شيئين) حتى يبينك وبين هذا الحجر (ضعيف)
لا يصلح للاستدلال لان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول مع وحدته بالذات

كما مر ويمتنع في الشخص وسبأ في مبحث ان وحدة الفاعل ليس لها مدخل في تشخص
الحركة ماله تعلق بذلك ان شاء الله تعالى (قوله يلزم احتياجه الخ) وقد يستدل أيضاً على
امتناع التوارد المذكور بأن المعلول الواحد لو توقف على كل منهما لم يكن شيئاً منهما علته مستقلة
بل جزءه لان معنى استقلال العلة هو أن لا تقتصر في التأثير الى شيء آخر أو توقف
على أحدهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى أو لم يتوقف على شيء منهما لم يكن
شيء منهما علته فتدبر (قوله كما زعم المخالف الخ) حيث ذهبت الفلاسفة الى أن الواحد
المحض بلا تعدد شروط وآلات واختلاف جهات واعتبارات لا يكون علة للمعلول
واحد (قوله لزوم اتحاد السلسلة الخ) أي كون الموجودات بأسرها سلسلة واحدة
يكون لها مبدأ واحد لا مبادئ متعددة وهو باطل فليتأمل (قوله ولزم في كل موجودين الخ)
هذا لازم من المقدم لامن التالي فانه لازم أهم لجواز وحدة السلسلة بالمعنى السابق مع عدم
ما فرض من صدور الواحد من الواحد وذلك بأن يكون جميعها معلولاً لعلة واحدة الا أن
يقال وحدة السلسلة اللازمة من صدور الواحد من الواحد تستلزم العلية فيما بين كل اثنين
فليتدبر (قوله لو لم يكن في المعلول الاول الخ) وقد يقال أيضاً ان ذلك انما يلزم لو لم يصدر

كثرة بحسب الجهات والاعتبارات على ما ذكرنا أنه اذا صدر عن المبدأ الاول الذي ليس فيه تكثر جهات شئ كان ذلك الشئ واحدا بالذات لكن يعقل له بحسب الاعتبارات المختلفة أمور هي الوجود والهوية والامكان والوجوب بالغير فيجوز أن يصدر عنه بحسب تلك الاعتبارات أمور متكررة تصير ابتداء سلاسل وانما لم يجعل الواجب مبدأ للممكنات باعتبار ماله من كثرة السلوب لان السلوب انما تعقل بعد ثبوت الغير فلا عمل بها كان دورا فتدبر (وتمسك المخالف) يعنى الفلاسفة (بأنه لو صدر عنه) أى عن الواحد الحقيقى (شيان فصدريته

عن الواحد مع المعلول أو بتوسطه شئ آخر وهكذا لم لا يجوز أن يصدر عن المعلول الاول ثان وعن المبدأ الاول بتوسطه ثالث وبتوسط الاول والثاني رابع وهكذا عن كل بتوسط ما فوقه أو ما تحته وعن المبدأ بتوسط ما تحته جملة وفرادى شئ فيكون هناك سلاسل غير محصورة (قوله وانما لم يجعل الواجب الخ) جواب عما اعترض به وهو انه لو كفى مثل هذه الكثرة في جواز كون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة لكفى أن يجعل الواجب مصدرا لها باعتبار ماله من كثرة السلوب والاضافات (قوله انما تعقل بعد ثبوت الغير الخ) اعترض بأن تعقل السلوب انما يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته والمتوقف عليهما ثبوت الغير لا تعقله فلا دور قال في شرح المقاصد والجواب أن المراد أنه لا يصح الحكم بالسلوب في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلب مسلوبا فلا يصح الحكم باستناد ثبوته اليها للزوم الدور انتهى أقول فيه بحث اذ يصح الحكم على زيد مثلا بأنه ليس شريك البارى في نفس الامر ولا يقتضى ذلك ثبوت المسلوب الذى هو شريك البارى ضرورة ولعل الامر منه «مد ظله» بالتدبر اشارة الى جميع ما ذكر (ثم أقول) الحق في الجواب عن أصل الافتراض هو أن سلب الشئ من الشئ واتصاف الشئ بالشئ ونحو ذلك كلها من الاعتبارات التى لا تحقق لها ولا تمايز بينها في الاميان ولو سلم ففى لا تلحق الواحد من حيث هو واحد بل تستدعى كثرة فلحقها فان السلب يفتقر الى مسلوب ومسلوب عنه يتقدماته والاتصاف الى موصوف

لهذا غير مصدرية لذلك) لان المفهوم من هذا غير من ذلك فلا يكونان نفسه
وذلك ظاهر فاما أن يكون شئ منهما ماداخلا فيه أولا بأن كان كلاهما خارجا عنه
(فان دخل شئ منهما) سواء كان أحدهما أو كليهما (فيه) أى فى الواحد
الحقيقى (تركيب) الواحد فقط أو تركيب هو وتسلسل المصادريات أيضا

وصفة كذلك ولا يكفي المطلوب عنه فقط أو الموصوف فقط فمن لا يجعل الواجب
الواحد متكررا بحيث يكون مبدأ للمعلومات المتكررة بخلاف المصدرية كما يأتى تحقيقها
فانهم (قوله فلا يكونان نفسه الخ) ان أراد أنه لا يكونان مع بقاء الاثنينية بينهما
نفس الواحد لاستلزامه التركيب المتنافى لوحدة فمسل لكن قوله وذلك ظاهر يفيد
بظاهرة انه فساد غير ما يترتب من الشقوق الآتية وليس كذلك وان أراد أنه ليس
شئ منهما نفسه فيرد أن تغايرهما لا ينافى كون أحدهما نفسه والآخر غيره وان أراد
أنه لا يجوز أن يكون كل منهما نفسه لاستلزامه اتحاد الاثنين فمسل أيضا لكن امتناع
ذلك لا يوجب الانحصار فى الشقوق الآتية لبقاء احتمال كون أحدهما نفسه والآخر
خارجا فلا يتم قوله فاما أن يكون شئ منهما الخ وسيجىء منا تحرير هذا الاستدلال على
وجه وجه هو مقصود الفلاسفة (قوله فاما أن يكون شئ منهما الخ) أى سواء كان
أحدهما أو كليهما كما يفسر الشارح «مد ظله» ما فى المتن بذلك عن قريب (قوله
تركيب الواحد فقط) أى من غير لزوم التسلسل وذلك فى صورة دخول كليهما فيه فيلزم
تركبه منهما ومما زاد عليهما ليم فرض الدخول فظهر أن التركيب اللازم من هذا
أشد مما سبق فتدبر (قوله أو تركيب هو وتسلسل الخ) وذلك فى صورة دخول واحد منهما
وخروج الآخر فيلزم التركيب من الدخول والتسلسل من الخروج فظهر أن الكلام
لما ونشرا من غير ترتيب ثم أقول يلزم من هذا ومما سبق فساد آخر ولم يتعرضوا له
وهو أن المصدرية لما كانت حاصلة عند الصدور لا قبله تكون لا محالة متأخرة من ذات
المصدر فكيف يتصور كونها نفسه أو من ذاتياته وداخلة فيه وهل هذا الا حكم بتقديم

(والا) يدخل فيه شيء منه ما فيكون له صدور عنه فينقل الكلام الى مصدره
 له فيثبت (تسلسل) المصدريات فقط والكل باطل (ورد) هذا التسلسل
 (با) انه ان اريد التغاير بحسب الخارج فمنوع لا (نها) أي المصدرية (اعتبار
 عقلي) لا يحقق لها في الاعيان أو بحسب الذهن فلا محذور في كونها بنفسه بحسب
 الخارج على أنها لما كانت من الاعتبارات التي لا وجود لها في الخارج كانت
 غير محتاجة الى علة توجد لها فلا يكون الذات مصدر لها فلا يكون هناك مصدرية
 أخرى تسلسل (هو) لو سلم أنها أمر حقيقي رد أيضا (بأنه يرد على صدور
 الواحد) فأنه لو كانت متحققة في الخارج فالواحد الحقيقي اذا صدر عنه شيء
 فقد تحقق هناك مصدرية مغايرة له ضرورة أنه ان نسبة بينه وبين ذلك الشيء فلا

الشيء على نفسه وتأخره عنه وهو ضروري البطلان قبصر (قوله تسلسل المصدريات
 الخ) أي فقط فانهم (قوله ولو سلم أنها أمر حقيقي الخ) وجه التسليم هو ما ذكره
 من أن المصدرية كما تطلق على الامر الاضافي الذي يعرض للعلة والمعلول من حيث اعتبار
 العقل نسبة أحدهما الى آخر وليس كلامنا فيه كذلك تطلق على معنى حقيقي هو كون
 العلة مشتملة على معنى يصح صدور المعلول عنها وكلامنا فيه والمراد بهذا المعنى خصوصية
 لها بالقياس الى الاثر بحسبها يجب الاثر وقالوا ان هذا المعنى وجودي ضرورة
 فانا اذا أصدرنا حركات متعددة فما لم نحصل لنا خصوصية بالقياس الى كل حركة
 وأقلها ارادتها لم تصدر منا تلك الحركة وهكذا سائر العلل المؤثرة (قوله مغايرة له
 ضرورة أنها نسبة الخ) أورد عليه أنه ليس كلامنا في تلك النسبة الاضافية بل
 في الامر الحقيقي الذي مر بيانه آنفا وهو لا نسلم مغايرة له لجواز كونه نفسه وأيضا
 ينافي هذا تسليم ما سبق من الشارح من أنها أمر حقيقي فتدبر

تكون نفسه فان دخلت تركيب والاتسلسل (وقولهم المراد) بأن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد (انه كلما تكثرا المعلوم تكثرا الفاعل ولو بالحيثية ضرورة ان فاعليته لهذا) الشيء (غير فاعليته لذلك) الشيء واذا كان تكثرا المعلوم مستلزما لتكثرا الفاعل كان وحدة الفاعل مستلزما لوحدة المعلوم بحكم عكس النقيض (لا يفيد) هذا القول (شيئا) فانعا وبعبعد عن أن يجعل من معارك الآراء (ولا يوافق) ايضا (ما بنوا) أي بنوه (عليه) أي على أن الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد (من امتناع تعدد أثر البسيط) فانه على هذا القول يجوز أن يصدر عن البسيط شيئا بل أشياء فيكون عليه لكل مفهوم ما اعتبارا بامغاير العلية لا آخر ولا يقدح ذلك في بساطته الحقيقية والا لما جاز أن يصدر عنه شيء أصلا لان عليته لذلك الشيء امر مغاير لذات العلة بحسب التعقل (ومن أن الفاعل البسيط) الحقيقي (لا يكون قابلا لان الفعل والقبول اثران) فان كان البسيط قابلا وفاقا لا فقد صدر عنه اثران وهو باطل فان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وعلى هذا القول لا منع من

(قوله فان دخلت الخ) فيه ان الكلام لما كان في الامر الحقيقي جاز أن يكون ذلك الامر في صدور الواحد نفس ذلك المصدر الواحد فلا تركيب والاتسلسل بخلاف ما اذا صدر عنه شيئا أن فيكون هناك خصوصيتان وجوديتان مغايرتان فاما أن يكونا معا نفس المصدر فيتتركب أو يكون كل نفسه فيتحدا الاثنان أو يكون احدهما نفسه والاخرى غيره فيلزم التسلسل أو يكون احدهما داخلية والاخرى خارجة فيلزم التركيب والتسلسل أو يكونا معا داخلين فالتركيب أو خارجين فالتسلسل هذا هو التحرير الموعود الموافق للمقصود فتأمل (قوله بعيد من أن يجعل من معارك الخ) فانه يفضي الى أن يكون النزاع فيما بينهم لفظيا والنزاع اللفظي لا ينبغي أن يتمدى فيه هذا التمداد (قوله فان كان البسيط قابلا الخ) أي قابلا لشيء وفاعلا لذلك الشيء فانه الذي يمنعونه دون مطلق

كون البسيط مما يصدر عنه شيان كما مر آنفا (وقد يستدل) على أن الفاعل لا يكون قابلا (بأن نسبة الفاعل) إلى المفعول (بالوجوب و) نسبة (القابل) إلى المقبول (بالامكان) فيكون قبول الشيء وفاعليته له متنافيين لتنافي لازمهما أعني الوجوب والامكان فلا يجتمعان (ورد) بأن الفاعل إذا أخذ وحده لم يجب معه وجود المفعول كما أن القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول وإذا أخذ مع جميع ما يتوقف عليه وجود المفعول والمقبول وجب وجودهما فلا فرق بينهما في الوجوب والامكان وأيضا نسبة القابل إلى المقبول بالامكان العام وهو لا يتنافى الوجوب و (بعد التسليم) بناء على أن الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا موجباً للمفعول كما مر ولا يتصور ذلك في القابل إذ لا بد له من الفاعل

كون البسيط قابلا وفاعلا يدل عليه الاستدلال بتنافي الوجوب والامكان فانهما انما يتنافيان بالنسبة لشيء واحد وكذا قولهم في الرد عليهم انه لو صح ذلك لزم أن لا يكون الواحد قابلا لشيء وفاعلا لآخر (قوله بأن الفاعل إذا أخذ وحده الخ) لا يخفى بخفاضة هذا التردد فان الكلام كما صرح به انما هو في الواحد البسيط الحقيقي ولا شك أن البسيط المذكور إذا فرض كونه فاعلا يجب معه وجود المفعول إذ المفروض استقلاله في ايجاده والا لم يكن بسيطا حقيقيا بخلاف ما إذا فرض قابلا فانه لا يجب معه المقبول ولو مع استقلاله في القابلية فتدبر جدا (قوله غلا فرق بينهما الخ) أقول قد ظهر الفرق آنفا وأيضا أخذ القابل مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول اما بأن يكون وحده كافيا في وجوده فهو تام العلة وليس قابلا واما بأن يكون مع غيره كذلك فليس من المتنازع و يقرب مما ذكرنا ما يصرح به قريبا في معنى التسليم فتدبره (قوله بالامكان العام الخ) لان معنى قابلية الشيء لشيء هو أنه لا يمنع حصوله فيه ومنع بأن معينا هو أنه لا يمنع حصوله ولا عدم حصوله فيه وهو معنى الإمكان الخاص

وانه ليس معنى الامكان العام أحد نوعيه أعني الوجوب بل الاعم بحيث يحتمل
الامكان الخاص وذلك يمكن عدم المقبول من حيث انه مقبول رد (بانه لا امتناع
في اجتماع (الوجوب والاوجوب بجهتين) لجواز كون الشيء واجبا لشيء
من حيث كونه فاعلا له وغير واجب من حيث كونه قابلا له

(فصل) فيما ينشئ على استناد المكنات الى الله تعالى ابتداء (يجوز
دوام أفعال القوى الجسمانية) الحالة في الجسم بمعنى لاتناهيها مدة وعدة فان
نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار دائم أبدا وليس ذلك الا بدوام القوى
الجسمانية وكونها فاعلة فعلا غير متناه زما فاعدا (بخلق الله تعالى وعند
الفلاسفة يلزم تناهيها بحسب الشدة) بمعنى أن القوى الجسمانية لاتقوى أن

(قوله أحد نوعيه الخ) هذا حاصل ما ذكره في شرح المقاصد من أنه لو فرضناه الامكان
العام فليس معناه أحد نوعيه أعني الوجوب بل معناه منهومه الاعم بحيث يحتمل
الامكان الخاص فينتفي تعين الوجوب الذي لا يحتمله انتهى (أقول) فيه ان منافاة
مفهوم الامكان لمفهوم الوجوب مسلم لكن لا يقدح فيما نحن بصدد من عموم
الوجوب وعدم منافاته له بحسب الصدق فان معنى كون نسبة القابل الى المقبول
بالامكان العام هو أنها تصدق تارة بالوجوب كما اذا اعتبرت من حيث الفاعلية وتارة
بالامكان الخاص كما اذا اعتبرت من حيث القابلية فافهم (قوله بجهتين) سواء كانتا
شيئ واحد كما فيما نحن فيه أو شيئين كما قالوا فيما اذا كان قابلا لشيء وفاعلا لشيء آخر
من أن فاعليته لذاته وقابليته باعتبار تأثيره عما يوجد المقبول (قوله بمعنى لاتناهيها مدة
وعدة) لم يعرض للشدة لانا متفقون مع الفلاسفة في امتناع اللاتناهي بحسب الشدة
كما يشير اليه الشارح (قوله بمعنى أن القوى الجسمانية الخ) وتفصيل ذلك هو
أن الفلاسفة يثبتون للقوى الجسمانية تأثيرا ويشترطون فيه الوضع قطعا منهم بأن
النار مثلا لاتسخن كل شيء والشمس لا يضيء بها كل شيء بل ماله بالنسبة اليها وضع
مخصوص و قطعوا بأنه يلزم تناهيها بحسب الشدة والمدة والغدة بأن يكون عدد آثارها

تفعل حركة لا تكون حركة أخرى أسرع منها (والمدة) بمعنى أنها لا تقوى
 أن تفعل في زمان غير متناه (والعدة) أى لا تقوى على فعل عدده غير متناه
 (لأن القسرى) أى تأثير القوى الحالة في الجسم تأثيرا قسريا وهو التأثير في جسم
 آخر غير محلها (يختلف باختلاف القابل) المقسور لانه كلما كان القابل أكبر
 كان تحريك القاسر له أضعف لكون معاوقته وممانعته أكثر وأقوى (والطبعي)
 أى تأثير القوى الجسمانية تأثيرا طبيعيا وهو التأثير في جسم هو محلها فاندرج فيه
 التحريك الارادى الصادر عن النفس الحيوانية يختلف (باختلاف الفاعل)
 لانه كلما كان الجسم أعظم مقدارا كانت الطبيعة فيه أقوى وأكثر آثارا

متناها وكذا زمانها في جانبي الانتفاص والازدياد بأن لا يتقصر الى غير نهاية وهو
 التناهي بحسب الشدة ولا يزداد الى غير النهاية وهو التناهي بحسب المدة وبهذه
 الاعتبارات تصير القوى اصنافا الاول قوى يفرض صدور أعمال متوالية عنها مختلفة
 العدد كرملة يختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي يصدر منها عدد أكثر أقوى من
 التي يصدر منها عدد أقل ويلزم من ذلك أن يكون عمل غير المتناهية منها غير متناهية
 مددا والثاني قوى يفرض صدور عمل منها في أزمنة مختلفة كرملة تقطع سهامهم مسافة
 محدودة في أزمنة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها أقل أشد قوة من التي زمانها أكثر
 ويلزم من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية منها لافي زمان والثالث قوى يفرض صدور
 عمل منها على الاتصال في أزمنة مختلفة كرملة تختلف أزمنة حركات سهامهم في الهواء
 ولا محالة تكون التي زمانها أكثر أقوى من التي زمانها أقل ويجب من ذلك أن يقع
 عمل غير المتناهية منها في زمان غير متناه فلاختلاف الاول بالعدة والثاني بالشدة والثالث
 بالمدة (قوله أسرع منها) أى لا تقوى أن تفعل في زمان (قوله لا تقوى أن تفعل
 في زمان غير متناه) لم يتعرض هنا للتناهي بحسب العدة وهو أن لا تقوى على مدد غير
 متناه لان الاتناهي بحسب العدة يستلزم اللاتناهي بحسب المدة وابطال اللازم
 يستلزم ابطال الملزوم فاقصر عليه وفي بعض النسخ التعرض له أيضا وهو أظهر

لأن القوى الجسمانية المتشابهة إنما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر
 لكونها متجزئة بتجزئتها (فإذا فرض في حركتهما) أى الصغرى والكبرى المفهومين
 من اختلاف القابل والفاعل (الاتحاد في المبدأ تفاوت الجانب الآخر) وهو
 جانب الانتهاء فيكون حركة القابل الصغرى أكثر من حركة الكبير لكون المعاقبة
 فيه أقل وحركة الكبير بالطبع أكثر من حركة الصغرى لكون الطبيعة في الكبير
 أقوى فلزم التناهي بالمدة والعدة لأنه بالضرورة تنتهى حركة القابل الأكبر قبل
 الأصغر ويلزم منه انتهاء حركة الأصغر لأنها إنما تزيد على حركة الأكبر بقدر زيادة
 مقداره وتنقطع حركة الصغرى بالطبع قبل الكبير ضرورة أن الجزء لا يقوى
 على ما يقوى عليه الكل ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة جسميها
 وحل عقدة (قال في شرح المقاصد ولما كان امتناع الانتهاء بحسب الشدة وهو
 أن يقع الأثر في الزمان الذي هو في غاية القصر بل في الآن ظاهراً لامتناع أن يقع
 الحركة إلا في زمان قابل للانقسام بحيث يكون القوة التي توقع الحركة في نصف
 ذلك أشد تأثيراً فتصروا على بيان امتناع الانتهاء بحسب المدة والعدة (ورد بعد

(قوله لكونها متجزئة الخ) وهذا لا يصح على عمومها إلا عند من لا يجعل النفس
 الحيوانية جوهرًا مجردًا كالنفس البشرية اهـ منه

(قوله ويلزم منه انتهاء حركة الخ) وقد توقف هذا الدليل إجمالاً بالحركات الفلكية فإنها
 مع عدم تنافسها مندهم مستندة إلى قوى جسمانية لها إدراك جزئية وتفصيلاً بأنه
 لم لا يجوز أن تكون تلك القوى أزلية لا يكون حركاتها مبدأً وأيضاً لم لا يجوز أن يكون
 التفاوت الذي لا بد منه هو التفاوت بالسرعة والبطء بأن يكون حركة الأصغر
 والقسرية أسرع من الطبيعية إبطاء من غير انقطاع على أنها لا نسلم أن التفاوت بالزيادة
 والنقصان يوجب الانقطاع وأجيب بأن حركات الأفلاك ارادية مستندة إلى ارادات

تسليم التأثير) للقوى فان الحوادث عندنا مستندة الى الله تعالى (بأنه انما يتم لو كانت القوة بقدر الجرم) حتى لو كان مقدار الصغير نصف مقدار الكبير كانت قوة معاوقته أو تحريكه نصف قوة معاوقة الكبير أو تحريكه وهو ممنوع لجواز أن يكون القوة من الاعراض التي لا تنقسم بانقسام المحل كالوحدة والابوة

(فصل) في الدور والتسلسل أوردناه في هذا الباب لوروده ما على العلوية والمعلولية (يستحيل الدور) قدمه على ابطال التسلسل لتوقفه عليه (وهو) حقيقة كما قال بعض المحققين توقف كل واحد من الشئيين على الآخر ويلزمه (توقف الشئ على ما يتوقف عليه) فهو تعريف باللازم اختاره لأنه أظهر استلزاما للتقدم الشئ على نفسه وانما كان مستحيلا (لان امتناع) ما يستلزمه أعني (تقدم الشئ على نفسه ضروري) وجه الاستلزام أن الشئ اذا كان علة لآخر كان متقدما عليه واذا كان الآخر علة له كان متقدما والمتقدم على المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ فيكون الشئ متقدما على نفسه ويلزمه كونه متأخرا

وتعقبات جزئية مستندة الى نفوسها المجردة في ذاتها المفارقة في افعالها المدركة للجزئيات بواسطة الآلات وكلامنا في تأثير القوى الحالة في الاجسام وبيان كلامنا انما هو في الاختلاف والتفاوت بحسب الزمان والعقد ومعناه الزيادة والنقصان في زمان الحركة وعددها لا في التفاوت بحسب السرعة والبطء وسبأني في باب التسلسل ما يفيد أن التفاوت بالزيادة والنقصان فيهما من خواص المتناهي فليتأمل (قوله) فان الحوادث مستندة عندنا الى الخ (ولا نشترط في ظهور الآثار المترتبة على القوى بخلق الله تعالى وضعا مخصوصا فلا مانع عندنا في دوام تلك الآثار والافعال) (قوله) فيكون الشئ متقدما على نفسه الخ (أورد عليه أنه ان أريد التقدم بالزمان فغير لازم لان

عن نفسه والكل يدهي الاستحالة (و) يستحيل (التسلسل وهو ترتيب في معروضي
العلية والمعلولية لا الى نهاية) بأن يكون كل ما هو معروض للعلية معروضا
للمعلولية ولا ينتهي الحد ما يعرض له العلية دون المعلولية وليس ذلك مطابق
للتسلسل لكنه اختصاره لان بعض ما ذكره في بيان الاستحالة انما ينطبق
عليه ولانه المطلوب هنا استحالة (لان) العلة والمعلولات

(قوله مطلق التسلسل الخ) وهو ترتيب أمور غير متناهية سواء في العلية والمعلولية أرفق
الوضع اه منه

الكلام في العلية وان أريد بالعلية نفس المدعى لان قولنا الشيء لا يتقدم على نفسه
بالعلية بمنزلة قولنا الشيء لا يكون حلة لنفسه أجيب بأن المراد هو التقدم بالمعنى الذي
يصح قولنا وجد فوجد على ما هو اللازم من كون الشيء حلة للشيء بمعنى أنه ما لم يوجد
ذلك لم يوجد هذا ولا خفاء في استحالة النظر الى الشيء وتقيده كذا في شرح المقاصد
وأقول حاصل الجواب هو اختيار الثاني من الترددين ومنع أنه نفس المدعى بل
هو لازمه فتدبر (قوله والكل يدهي الاستحالة الخ) وربما بين ذلك بأن التقدم
والأخر والاحتياج نسب لا تعقل الا بين شيئين وبأن نسبة المحتاج اليه الى المحتاج
بالوجوب ونسبة المحتاج الى المحتاج اليه بالإمكان فلا يتجمعان والكل ضعيف فقطن
(قوله وليس ذلك مطابق التسلسل الخ) قال في حاشية منقولة منه هذا وهو ترتيب أمور
غير متناهية سواء كان في العلية والمعلولية أو في الوضع انتهى (أقول) بل مطابق
التسلسل هو وجود أمور غير متناهية سواء كانت مجتمعة في الوجود أولا وبسواء
كانت مترتبة أولا وقبله فصل بناء في رسالتنا الجديدة وبيننا فيها مذهب المتكلمين
والفلاسفة وحققنا على رأينا ما هو الجائز منه وما هو الممتنع فلتراجع (قوله لان بعض
ما ذكره الخ) كبرهان التكافؤ (قوله ولانه المطلوب الخ) وذلك لان المطلوب الحقيقي

لوتسلسلات من غير أن تنتهي الى علة محضة لكان هناك جملة هي نفس مجموع
 الممكنات الموجودة المعلول كل من آحادها والواحد منها وتلك الجملة موجودة ممكن
 و (المؤثر المستقل) تلك (الجملة ليس نفسها) والا كانت موجودة قبل
 وجود نفسها ولا يتوهم أن الجملة انما تطلق على المتناهي اذ المراد هنا هو تلك
 الآحاد بحيث لا يخرج عنها واحد منها وهذا اعتبار معقول في الامور المتناهية
 وغير المتناهية (ولا جزأ منها) والا أوجد ذلك الجزء نفسه

(قوله وتلك الجملة موجود الخ) اما انها موجودة فلو جود جميع آحادها واما انها
 ممكن فلامكان تلك الآحاد المأخوذة فيها اه منه

(قوله ولا جزأ منها الخ) ولا يرد عليه ما أورده المحشي الدواني من أن الذات المستقل
 فيه أجزأه الذي هو مافوق المعلول الآخر الى غير نهاية لاشتماله على علل جميع
 الأجزاء أو داخل في هذا المجموع أيضا فلا يثنى فوق هذا المجموع يكون علة
 الا الواجب وهو المطلوب اه منه

في الكلام اثبات الواجب تعالى وهو موقوف على بطلان هذا النوع من التسلسل
 فليتأمل (قوله موجود ممكن الخ) اما وجودها فلا تنحصر أجزائها في الموجود ومعلوم
 أن المركب لا ينعدم الا بانعدام كل أجزائه أو شئ منها فان قيل قالوا المركب من الاجزاء
 الموجودة قد يكون اعتباريا لا يتحقق له في الخارج كالمركب من الانسان والحجر أجيب
 بأن المراد من ذلك هو أنه ليس بموجود واحد يقوم به وجود غير وجودات الاجزاء
 والا فقد صرحوا بأن المركب في الخارج قد يكون عين حقيقة الآحاد الخارجية
 كالعشرة من الرجال هذا اذا أريد معروض الهيئة الاجتماعية أما اذا أريد مجموع
 العارض والمعرض فليس مما نحن فيه لانه معدوم وأما امكانها فلا تقارها الى جزئها
 الممكن ومعلوم أن المقتصر الى الممكن أولى بالامكان (قوله كانت موجودة قبل وجود
 نفسها الخ) وذلك لان الكلام في المؤثر المستقل ولا خفاء في لزوم تقدمه فلا يرد ما يقال

لأن موجد الكل موجد لأجزائه ومن جعلها ذلك الجزء وذلك محال (للدور)
 المستحيل والمراد بالدور هنا لازمه (بل) المؤثر المستقل بها يكون (خارجاً)
 فيكون (واجباً) بالذات لأن الموجود الخارج عن سلسلة الممكنات لا يكون الا واجباً

(قوله والمراد بالدور الخ) فلا يرد أن هذا دليل على اثبات الواجب من غير احتياجه
 الى ابطاله الدور اه منه

من أن لا نسلم استحالة كون الجملة علة تامة لنفسها انما يستحيل لو لم تقدمها وهو
 ممنوع لما سبق أن العلة التامة للمركب يمنع تقدمها فضلاً عن أن يجب (قوله لان موجد
 الكل موجد لأجزائه) قل في الحاشية لان الكلام في الموجد المستقل انتهى أي
 ولا خفاء في لزوم كون الموجد المستقل للمركب فاعلا في كل جزء منه فاندفع ما يقال
 انما لا نسلم استحالة كون العلة الفاعلية للسلسلة بعض أجزائها انما يستحيل لو لم كونها علة
 لكل جزء من أجزائها حتى نفسه وهو ممنوع لجواز أن يكون بعض أجزاء المركب
 مستنداً الى غير فاعله كالخشب من السرير فانها مستندة الى غير النجار فاعله المستقلة
 ليست هي النجار وحده بل هو مع فاعل الخشب لكر بقى أنه ان أريد بكون
 العلة المستقلة علة لكل جزء أنها بنفسها علة مستقلة حتى تكون علة هذا الجزء هي
 بعينها علة ذلك الجزء فمنوع ضرورة أن المركب قد يكون بحيث يحدث أجزاؤه شيئاً
 فشيئاً فعند حدوث الجزء الاول ان لم توجد العلة المستقلة المفروضة لزم تقدم المعلول
 على علته وان وجدت لزم تخلف المعلولات الأخرى من علته والكل باطل وان
 أريد أنها علة لكل جزء بنفسها أو يجرها من غير افتقار الى أمر خارج بحيث
 اذا كان المعلول مرتب الاجزاء كانت علته أيضاً كذلك فيرد أنه يجوز أن يكون من
 أجزاء السلسلة ما هو علة لها بهذا المعنى وهو مجموع الأجزاء التي لا يخرج منها
 الا المعلول المتأخر من الكل من غير أن يلزم عليه الشيء لنفسه كذا حققه
 بعضهم

لأنحصار الموجود في الواجب والممكن (يوجب) فيكون لا محالة (شيأ من
الجملة) أي جزأ من أجزائها

(قوله أي جزأ الخ) وهذا لا ينافي استقلاله وقد فرض أنه واقع به لا بغيره للدور
المنه

(قوله لأنحصار الموجود في الواجب والممكن الخ) إشارة الى دفع ما يقال من
أما لأنسلم أن الخارج من السلسلة يكون واجبا لجواز أن توجد سلاسل غير متناهية
كل منها تستند الى علة خارجة منها داخلة في سلسلة أخرى من غير انتهاء الى الواجب
فليتأمل ثم في شرح المقاصد ما حاصله أنه ان قيل الدليل منقوض بالجملة التي هي عبارة
عن الواجب وجميع الممكنات فان علة ليست نفسها ولا جزأ منها لما ذكر ولا خارجا
لاستلزامه مع تعدد الواجب معلوليته واجتماع المؤثرين على معلول ان كان علة لكل
جزء وأحدهما ان كان علة لبعض الأجزاء أوجب بأن الفاعل المستقل فيما نحن فيه
لا يمكن أن يكون جزأ من الجملة للزوم كونه علة لنفسه تحقيقا لمعنى الاستقلال بخلاف
المركب من الواجب والممكنات فانه يجوز أن يستقل بإيجاده بعض أجزائه الذي
هو موجود بذاته مستغن عن غيره انتهى (أقول) ان أريد من استقلاله بإيجاده كل جزء
من أجزائه استلزامه علية الشيء لنفسه أيضا ومعلولية الواجب وان أريد استقلاله بإيجاده
الأجزاء فيرد عليه مع أنه يناقض ما سبق من لزوم كون العلة المستقلة للمركب
علة لكل جزء منه أنه لم لا يجوز ذلك فيما نحن فيه فتدبر ثم قال (والدليل) منع آخر
وهو ان لأنسلم افتقار السلسلة المفروضة الى علة غير علل الآحاد وانما يلزم لو كان
لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المقتل كل منهما بالآخر وقولكم انها ممكن مجرد
عبارة بل هي بممكنات تحقق كل منها بملته فن أين يلزم الاقتدار الى علة أخرى وما
يقال ان وجودات الآحاد غير وجود كل منها كلام خال من التخصيل انتهى أقول ان
أريد أن وجودات الآحاد غير وجود كل منها على الانفراد فهو كلام صحيح
ذو تحصيل ضرورة صحة أن يقال هذه الدار تسع كلا من الآحاد ولا تسع جميعها وان

اذلو وقع جميع الاجزاء بغير ذلك الخارج كان المجموع واقعا بغيره

(قوله واقعا بغيره) لان الاستقلال أهم من أن يكون علة لا بلا واسطة أو معها له منه

أريد أنها غير وجود كلها جميعا فباطل فضلا عن خلوه من التحصيل فليتنامل ثم اعلم أن الاتحاد قد تعتبر فردا فردا من غير اعتبار كونها معروضة للهيئة الاجتماعية فهي بهذا الاعتبار موجودات متعددة لا موجود واحد وقد تعتبر معروضة للهيئة الاجتماعية بحيث تكون الهيئة خارجة وهي بهذا الاعتبار موجود واحد وحدة اعتبارية مركب من الموجودات المتعددة وكلامنا انما هو في هذا وقد تعتبر بالهيئة الاجتماعية بحيث تكون داخلة في المركب وبهذا الاعتبار مركب معدوم لا موجود ضرورة انعدام جزئه الذي هو الهيئة اذا عرفت هذا فالتركيب الذي كلامنا فيه اذا كان كل من آحاده معلولا لما قبله الى غير النهاية فله جهتان احدهما كون كل من آحاده جزءا مادة ذلك المجموع المركب والثانية كون كل منها سوى المعلول الاخير علة فاعلية لما يليه منها وبمجموع تلك الاتحاد بينك الجهتين علة تامة لهذا المركب ولا حجر في اتحادهما لما مر أن لزوم تقدم العلة على المعلول انما هو في العلة الغير التامة وأيضا لا حجر في كون بعض منها علة فاعلية مستقلة له بالمعنى الذي سبق من بعض المحققين من غير لزوم شيء من المحذورات فظهر أن المركب من الواجب وجميع الممكنات كما نحن فيه في جواز كونه علة تامة لنفسه كما أن مانع فيه مثله في جواز كون مؤثره المستقل جزءا منه بلا فرق فالتحقيق الذي يندفع به جميع الشبه هو أن استقلال المؤثر لا يكون الابان يكون وجوده بذاته مستغنيا عن جميع ماسواه اذ لو كان من غير لم يكن مستقلا في التأثير بل كان بتوسط ذلك الغير ومن المعلومات الجلية امتناع استقلال الممكن في التأثير في الغير بهذا المعنى فثبت أن ذلك المؤثر لا يكون الا واجبا غنيا عما سواه وهو المطلوب فتظن انه تحقيق بديع (قوله اذ لو وقع جميع الاجزاء بغير الخ) أقول عدم وقوع جزء من أجزائها بذلك الخارج لا يستلزم وقوع جميعها بغير ذلك الخارج لجواز أن لا يوجد الخارج شيئا منها على الانفراد بل يوجد جميعها فلا يوجب

اذ ليس في المجموع شئ سوى الاجزاء فلم يكن ذلك الخارج علة للمجموع فاذا كان
الخارج الواجب موجد الجزء من اجزاء الجملة (فينقطع) الى ذلك الجزء سلسلة
المعلولات لتكون الموجد الخارج عن جميع الممكنات واجبا بالذات وعدم
جواز أن يكون ذلك الجزء معلولا لشيء من اجزاء الجملة لامتناع توارد علتين
المستقلتين على واحد لان الكلام في المؤثر المستقل فيلزم الخلف من وجهين
لان المفروض أن السلسلة غير منقطعة وأن كل جزء منها معلول لجزء آخر منها
(ولان انفصل من السلسلة جملة بنقصان واحد) من ط-رفها المتناهي فيحصل

(قوله واجبا بالذات) فلا يجوز أن يكون هو معلولا بجزء آخر منها حتى لا ينقطع
السلسلة اه منه

الانتهاء الى الواجب انقطاع السلسلة كما قال في شرح المقاصد ما حاصله انه وان سلم
لزوم الانتهاء الى الواجب فلا نسلم لزوم بطلان التسلسل لجواز أن يكون مجموع العلل
والمعلولات الغير المتناهية موجودا ممكنا مستندا الى الواجب انتهى الا أن يقال
وقوع الجميع بالمعنى الذى نحن فيه بالخارج يستلزم وقوع شئ من اجزائه به
على الانفراد فانه وان سبق أن حكمها بالانفراد قد يغير حكمها بالاجتماع لكن
لا مكرس ضرورة أنه كلما صدق أن الدار تسع جميع الاتحاد صدق أنها تسع كلا منها
على الانفراد فتدبر فانه دقيق (قوله اذ ليس في المجموع شئ سوى الاجزاء الخ) أقول
ان أراد بقوله فيما سبق وتلك الجملة موجود ممكن انها موجود سوى الاجزاء فع
أنه ممنوع كما مر ينافى ما هنا وان أراد به أنها موجود هو نفس الاجزاء كما هنا
فيتضح ورود المنع الذى مر زمانا لانفسم اقتدار السلسلة الى غير ملل الاتحاد فانهم
(قوله فلم يكن ذلك الخارج الخ) ان قيل كما سبق ان عدم وقوع شئ من اجزائها
بالخارج لا يستلزم وقوع جميعها بغيره كذلك لا يستلزم وقوع شئ منها به وقوع جميعها

بجملتان احدهما من المعنول المحض والثانية من الذى فوقه (ثم نطبق بين) هاتين (الجملتين) من طرفهما المتناهي فالاول من احدهما بازاء الاول من الاخرى والثانى بازاء الثانى وهما (فان وقع بازاء كل جزء من) الجملة (التامة جزء من) الجملة (الناقصة لزوم تساوى الكل) وهو التامة (والجزء) وهو

(قوله لزوم تساوى الخ) وأقول تساوى الزائد والناقص انما يستحيل فى المتناهى واما فى غير المتناهى فلا لعدم التناهى وقد أوضحت ذلك فى حواشى شرح العقائد فراجع اه منه

وقال أيضا وليس لك أن تقول لامساواة ولا تفاوت لعدم التناهى وانما هما عند التحديد لانا نقول ذلك انما هو فى غير المتناهى بمعنى أن لا ينتهى فى الوجود بالفعل مع عدم التناهى فان أحد الامرين لازم فيه قطعا لأن تحديده بالوجود حاصل اه منه

به مع أنه المطلوب (قلت) لما كان الكلام فى المؤثر المستقل فلا جرم فى أن ثبوت تأثيره فى شئ منها يوجب تأثيره فى جميعها تحقيقا بمعنى الاستقلال كما مر فتدبر فان قيل اذا كان المطلوب اثبات كون الخارج مؤثرا مستقلا فى الجميع كفى فى البيان أن يقال اذا بطل كون المجموع وكذا كون جزئه ملة لذلك المجموع بلى كون الخارج ملة له فيكون واجبا موجدا للجميع فنقطع اليه سلسلة الممكنات من غير افتقار الى زيادة المقدمة القائلة بايجاد الخارج لثبوت الجملة ثم بيان استلزامه لايجاد الجميع (قلت) لما كان مبنى انقطاع السلسلة كما مر على ايجاد الخارج لجزء منها لما سبق من أن الانتهاء الى الواجب لا يوجب بطلان التسلسل زادوا فى الدليل تلك المقدمة دفعا لهذا واليه أشير « من دظله » بقوله فينقطع الى ذلك الجزء دون أن يقول الى الواجب فاحفظه فانه من الدقائق التى لا ينبغي أن يغيب عنها (قوله ثم نطبق الخ) وهذا

الناقصة وهو محال ضرورة (والا) يكن بازاء كل جزء من الزائدة جزء من الناقصة وجد في الزائدة جزء لا يوجد بازائه من الناقصة شيء فعندها هذا الجزء (انقطعت الناقصة فتناهت التامة) لانها لا تزيد عليها الا بواحد والزائد على المتناهي بالقدر المتناهي متناه بلا شبهة فلزم التناهي على تقدير الالاتناهي وهو محال (ولانها) أي سلسلة العمل والمعلولات (لما اشتملت على معلول محض) لا يكون علة لشيء (لزم اشتمالها على علة محضة) لم تكن معلولة لشيء (تحقيقا للتكافؤ) بين المتضايفين فان العلية والمعلولية متضايفتان ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود بمعنى اذا وجد احدهما المتضايفين وجد الآخر فلا بد أن يوجد

البرهان يسمى برهان التطبيق وعليه التمويل في كل ما يدعى تناهية كما قالوا ثم الحق أن التطبيق الاجمالي العقلي كاف في جريانه خلافا لمن خالف في ذلك كما لا يخفى على من راجع المطولات (قوله وهو محال ضرورة الخ) اعترض بأننا نتخارأه يقع بازاء كل من التامة جزء من الناقصة ولانسلم لزوم التساوي فان ذلك يجوز أن يكون لعدم التناهي للتساوي وان سمي مجرد ذلك تساويا فلا نسلم استحالة فيما بين التامة والناقصة التي تقصر شيء من جانبها المتناهي انما يستحيل فيما بين المتناهيتين المتفاوتتين يكون عدد احدهما فوق عدد الاخرى لا بين غير المتناهيتين وذلك كما يقال مقدورات الله تعالى لا اختصاصها بالممكنات أقل من معلوماته لشمولها للمتنوعات أيضا والحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية أقل من الحاصل من تضعيف الاثنين كذلك الى غير ذلك مع لاتناهي السلسلتين وأجيب بدعوى الضرورة في ذلك كما أشار اليه رحمه الله وبأننا لانسلم لاتناهي المقدورات ونحوها بالمعنى الذي نحن فيه بل بمعنى أنها لا تنقف عند حد لا يكون فوقه مقدور أو معلوم أو عدد آخر وبهذا يجاب عن نقض أصل الدليل بأنه لو صح لزم أن تكون سلسلة الاعداد ونحوها متناهية لكن أقول في كون لاتناهي المعلومات بالمعنى الاليفي تأمل فليتأمل والتفصيل موكول الى المفصلات

بازاء كل واحد من أحدهما واحد من الآخر فلو لم تنته السلسلة الى علة محضة مع
اشتمالها على معلول محض لزم معلولية بلا علية لزيادة عدد المعلوليات على عدد
المليات بواحد فلا يتحقق التكافؤ (ولانا) نعزل المعلول المحض من السلسلة
و (نجعل كلامنا من الآحاد التي فوقه) أي فوق المعلول المحض (متعدد باعتبار
وصفي العلية والمعلولية) فيحصل جملة من متغيرتان بالاعتبار لان الشيء من حيث
إنه علة مغايرة له من حيث إنه معلول (ثم نطبق بين) سلسلتى (وصفي العلية
والمعلولية) فيما فوق المعلول المحض (فيلزم لضرورة سبق العلة) على المعلول
(زيادة العلية) على المعلولية بواحدة (وتتناهيان) ضرورة تنهاى الزائد على
المتناهى بالقدر المتناهى (ولانه) أي الشأن (لوانقسمت) السلسلة المفروضة
بمتساويين فزوج والافرد وكل منهما (أي من الزوج والفرد) أقل بواحد
مما فوقه (كالثنتين من الثلاثة والثلاثة من الأربعة) فتتناهيان) لان كل
عدد يكون أقل من عدد آخر يكون متناهيًا لانه محصور بين حاصرين هما ابتداءه
وذلك الواحد الذي مما فوقه هذا وقد يقال ان عدم الانقسام بمتساويين أعم

(قوله مع اشتمالها على معلول الخ) قد يقال ان المكافئ لمعلولية المعلول المحض
هو علية الذي فوقه بلا واسطة وان كان معلولا أيضا لعلية العلة المحضة ويحاج
بأنه نعم كذلك لكن المراد أنه لا بد أن يكون بازاء كل معلولية علية وهذا يقتضى
ثبوت العلة المحضة كذا قالوا (قوله ولانا نعزل المعلول المحض الخ) هذا هو الاستدلال
السابق كما في شرح المقاصد الا أنه يغيره بالعبارة والاعتبار (قوله وقد يقال ان
عدم الانقسام الخ) قد يطوى حديث الزوجية والفردية فيقال كل عدد فهو قابل
للزيادة فيكون أقل من آخر فيكون متناهيًا لكن المنع ظاهر مما مر (٣) (قوله ونحن نقول الخ)
وانا أقول هذا انما يتم لو سلم أن الانقسام بالفعل ونفس الامر من خواص المتناهى

من أن ينتهي الانقسام لمكن لم يكن بتساويين ومن أن لا ينتهي والاول هو الفـرد
والثاني ليس بفرد ولا زوج فانهما من خواص المتناهي (خاتمة) في بيان
أن كلامنا الهـورة والمادة والغاية (قد يقال) بالاشتراك لمعنى غير ما سبق فيقال
(الصورة لكل هيئة) حاصلة (في) أمر (قابل) لها (وحداني بالذات

(قوله فانهما من خواص المتناهي الخ) أقول عدم اتصاف غير المتناهي بهما مع
فرض وجود الآحاد جميعا كما في غير المتناهي بالفعل غير مسلم فان الآحاد على تقدير
وجودها جميعا كانت منقسمة بالفعل بديهة وان كانت غير متناهية وكانت انقساماتها
كذلك فلا يخلو اما أن يكون كل من تلك الانقسامات الحاصلة بالفعل بتساويين
أولا فعلى الاول يكون جميع الآحاد زوجا ضرورة انقسامها بتلك الانقسامات
المتساوية وعلى الثاني يكون فردا لان المقسم الى غير متساويين حينئذ انما يكون في
واحد من الانقسامات لا غير فتأمل حق التأمل اهـ منه

وهو ممنوع بل أول النزاع فان القائل باللاتناهي لا ينكر انقسام غير المتناهي وهو
ظاهر نعم يجعل الفردية والزوجية من خواصه وهو لا يضره اذ له أن يقول ان غير
المتناهي ليس بزوج ولا فرد بل مقسم غيرهما فتدبر (قوله بالاشتراك لمعنى غير
ما سبق الخ) بيان ذلك أن كلامنا يقال على معنيين فالمادة تقال على جزء المركب
الذي هو معه بالقوة والصورة على جزئه الذي هو معه بالفعل ثم انهما قد يكونان
جوهرين كما في المركب الحقيقي وقد تكون المادة جسما والصورة عرضا كما في المركب
الصناعي مثل السيف والسرير فان الهيئة التي أحدثها التجار له مثلا وسميت الصورة
السريرية انما هي عرض قائم بالخشب لا لجوهر حال فيها وهما بهذا المعنى لما اعتبرت
الجزئية في مفهومهما لم يكونا مادة وصورة الا بالاضافة الى المركب منهما ويمتنع

او بالاعتبار) فهي بهذا المعنى عرض بخلافها بالمعنى السابق (و) يقال (المادة لمحلها) أى محل تلك الهيئة بمعنى الامر القابل (كالرياض والجسم) وبهذا الاعتبار يضاف كل منهما الى الآخر بخلاف الاعتبار السابق فانه لما كانت الجزئية معتبرة بذلك الاعتبار في مفهوميهما لم تكونا مادة وصورة الا باعتبار الاضافة الى المركب منهما (والغاية لما ينتهي اليه الفعل وان لم يكن له) أى لما ينتهي اليه (جهة عليه و) لم يكن (احتياج من الفعل اليه بل وان لم يكن للفاعل قصد) سواء كان مختارا كالعنور على الكثر في حفر البئر أو لا كغاية الحركات الغير الارادية

اضافة احدهما الى الاخرى بعنوان المادة والصورة فلا يقال المادة مادة الصورة أو الصورة صورة المادة بل يقال ان المادة محل الصورة والصورة حالة في المادة جوهرية كانت أو عرضية وقد يقال المادة بمعنى محل الهيئة والصورة بمعنى الهيئة القائمة به ويضاف كل منهما بهذا المعنى الى الاخرى لا الى المركب منهما فيقال في السرير الخشب مادة الصورة أى محلها والهيئة صورة المادة أى قائمة بالخشب ولا يقال الخشب مادة السرير لانه ليس محله ولا الهيئة صورة السرير لانها ليست قائمة به بل بخشبه بخلافهما بالمعنى الاول فانهما جزآن للسرير كما يصرح به « مد ظله » قريبا قدبر فالمعنيان للمادة والصورة بينهما عموم وخصوص من وجه لنصادقهما في المحل والهيئة اللذين اعتبارا جزأين للمركب وصدق المادة والصورة بالمعنى الاول دون الثاني في المحل والخال الجوهرين وصدقهما بالمعنى الثاني دون الاول في الهيئة ومحلهما اللذين لم يعتبرا جزأين للمركب فافهم اذا تقرر هذا اندفع ما يتوهم أن الشارح مثل فيما سبق للمادة والصورة بالمعنى الاول بخشب السرير وهيئته فكيف يكون المعنى الثاني غير ما سبق وذلك لان المراد هو التغير بحسب المفهوم دون الصدق * لكن بقي بحث هو ان الامام اعترض على تفسير العلة الصورية بأن الهيئة السيفية صورة للسيف وليس ما يجب منها بالفعل اذ قد تكون تلك الصورة

مثل الوصول الى الارض اهبط الحجر بخلاف الغاية بالاعتبار السابق فانها
مالاً جسه الشئ بمعنى ان ذلك الشئ يحتاج في وجوده العيني الى وجودها العقلي
بواسطة انه يحتاج الى العلة الفاعلية وهي في كونها علة تحتاج الى تصورها والغاية
وقصدها ثم جعل بعض الممكنات علة لبعض ومؤثر فيه رأى الفلاسفة وبعض
المليين (ولما كان الموجد عندنا هو الله وحده فعنى العلية والتأثير في الممكن هو
التسبب العادي) فانه جرى عادة الله بأن يخلق ذلك الشئ عقب ذلك الممكن بحيث

في الخشب مثلاً وأجاب عنه بأننا لانعنى بوجود المركب مع الصورة ان نوعها
يوجبه بل نعنى أن الصورة الشخصية السيفية مثلاً توجب السيف وامترض عليه
المصنف بما حاصله ان هذا مشعر بأن المراد بالصورة في المركبات الصنافية أيضاً
الجزء الذي يجب معه المركب بالفعل ولا يستقيم الا اذا جعل السيف مثلاً اسماً
للمركب من المعروض والعارض بأن يكون كل منهما داخلاً فيه والظاهر أن اطلاق
المادة والصورة في نحو هذه المركبات كائن بالمعنى الثاني انتهى أى لم يعتبر فيهما
الجزئية لتلك المركبات فالسيف مثلاً اسم للمعروض من حيث العروض فينبذ
يكون تمثيل الشارح «مدظله» فيما سبق للمادة والصورة بالمعنى الاول بخشب
السري وهيته خلاف الظاهر فتدبر جداً (قوله بخلاف الغاية بالاعتبار الخ) يريد
بيان ملية الغاية على وجه يدفع به ما يستبعد من كون المتأخر من الشئ علة له
(قوله الى وجودها العقلي الخ) ومن هنا قالوا ان الغاية بما هيها أى صورتها
الذهنية علة لفاعلية الفاعل وبانيتها أى هويتها الخارجية معلول الفاعل بل
لمعلوله الذي هو ماله الغاية وهذا هو معنى قولهم أول الفكر آخر العمل نعم
رأوا اطلاق الغاية على ما لا يكون معلولاً بل قديماً كما يقال الواجب تعالى غاية الغايات

يتبادر الى العقل ان وجوده موقوف على وجوده

*(الباب الثالث في الاعراض) *

قدمها على الجواهر مع تقدم الجوهر بالطبع لانه قد يستدل بأحوال الجواهر كما يستدل بأحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الفردة الغير المتناهية (وفيه فصول)

(الفصل الاول) في مباحث المبحث الاول في تقسيم الوجود (الموجود ان لم يسبق بالعدم فتقديم) وهو الواجب وصفاته الحقيقية (والا فحادث) وهو قسمان جوهر وعرض (فانه ان تحيز بذاته فهو جوهر او بقبيته) بأن حل في التحيز بالذات (ف) هو (عرض) وان لم يكن متحيزا بذاته ولا حال فيه فلم يعدوه من اقسام الوجود لانه لم يثبت وجوده عندنا اذ لم نجد دليلا عليه وربما يستدل على امتناعه بأنه لو وجد لشاركه الباري تعالى في التجرد

وما لا يكون مقصودا سواء لم يكن له فعله قصد أصلا كغاية القوى الطبيعية أو كان لكن لا في هذه الصورة كالعشق وعلى الكفر في حفر البئر ذكرها لها معنى آخر وهو ما ينتهي اليه الفعل تعبيرا لاطلاقها على ما ذكر (قوله موقوف على وجوده الخ) أي بحيث يصح أن يقال وجد فوجد من غير أن يكون له تأثير فيه (قوله في تقسيم الموجود الخ) لينساق الى بيان اقسام الاعراض (قوله وهو الواجب الخ) لما سيجي من حدوث العالم وهو ما سواه (قوله اذ لم نجد دليلا عليه) أي دليلا

ويحتاج في الامتياز الى فصل فيلزم التركيب في الباري من المشترك والمميز ثم
العرض اما (مختص بالحي كالحياة و) ما يتبعها من (العلم والادراكات)
بالحواس الظاهرة والباطنة وسائر ما يتبعها (أو غير مختص كالأكوان)
الأربعة من الاجتماع والافتراق والحركة والسكون (والمحسوسات) أي المدركات
بالحواس الظاهرة كما سيجيء تفصيلها ان شاء الله تعالى (وقالوا) يعني الفلاسفة
(الموجود ان كان وجوده لذاته) بمعنى أنه لا يفتقر في الوجود الى شيء أصلا
(فواجب والافمكن وهو ان استغنى) في الوجود (عن محل يقومه ويسمى)
ذلك المحل (الموضوع لجوهر والافعرض) فالصور الجوهرية انما تدخل
في تعريف الجوهر دون العرض لانها وان افتقرت الى المحل لكنها مستغنية عن
الموضوع فان المحل أعم كما أن الحال أعم من العرض لان الحال قد يكون بحيث
لا يتقوم ولا يتحصل المحل بدونه فيسمى صورة ومحلا لمادة وقد يكون بخلافه فيسمى
الحال عرضا

يعتني به لما سيأتى من ضعف أدلته (قوله فيلزم التركيب في الباري الخ) وضعفه
ظاهر فإن الاشتراك في العوارض سيما السلبية لا يوجب التركيب (قوله وسائر
ما يتبعها) أي الحياة كالقدرة والارادة والادراكات كاللذة والألم هذا
على أكثر النسخ التي لم يوجد فيه لفظ وما يتبعها بعد قوله كالحياة واما على النسخة
التي يوجد فيها ذلك فالضمير الثاني للادراكات لا غير (قوله الأربعة) وزاد بعضهم
الكون وهو الحصول الاول في الجزع فيبعدم (قوله بمعنى أنه لا يفتقر الخ) فسر
بهذا دفعا لتوهم كون وجوده معلولا سيما لذاته الذي هو من الوجود عندهم فتدبر
(قوله فيسمى صورة الخ) أي فقط وكذا قوله ومحلا لمادة أي فقط (قوله فيسمى
الحال عرضا) أي كما يسمى صورة كما مر

والمحل موضوعا (وأجناسه) العالية بحكم الاستقراء تسعة (الكم والكيف والايين والاضافة والاتي والوضع والملك) ويسمى الجـدة (وان يفعل وان ينفع) ولما كان هذان المقولان أمرين متجهين في غير قاربن اختيارهما لفظ أن يفعل وان ينفع دون الفعل والانتفعالات لانهما يقالان للخاص بل بعد الحركة (و) البحث الثاني ان (امتناع قيام العرض بنفسه أو بأكثر من محل واحد بالذات أو بالاجتماع كوحدة العشرة) فان الوحدة عرض قائم بمجموع عدد صار باعتبار الاجتماع شيئا واحدا (وحياة البنية المتجزئة) فان الحياة عرض قائم بالاعضاء المائرة بالاجتماع شيئا واحدا (ضروري) حتى ان

(قوله والمحل موضوعا) أي كما يسمى مادة كما سبق أيضا وانما قيدنا الصورة والمادة بما ذكرنا تحسين التقابل وتحقيق ذلك أن ملاقة موجود لموجود ان كانت بالتمام بحيث لا يكون بينهما تباين في الوضع ويحصل لاحدهما صفة من الآخر تسمى حلولا كملاقة السواد للجسم أولا بالتمام بل بالمجاورة تسمى مجاورة ومن هنا يقال ان وجود العرض في نفسه هو وجوده في محله بحيث تكون الاشارة الى أحدهما عين الاشارة الى الآخر بخلاف وجود الجسم في المكان فله أمر مغاير لوجوده في نفسه زائل عنه عند انتقاله الى مكان آخر كما سيصرح به (قوله بحكم الاستقراء الخ) والذا نقل عن الشيخ الرئيس انه لا يمكن اثبات أنها ليست أقل أو أكثر وما ذكر في بيان ذلك تكلف لا يخلو من ضعف ثم انهم زعموا أن كلا منها جنس لما تحته لا عرض عام وان الموجود ليس جنسا للجوهر والعرض ولا العرض جنسا للأعراض ولا النسبة لاقسامها وبينوا ذلك بأن المعنى من الجوهر ذات الشيء وحقيقته فيكون ذاتيا لما تحته بخلاف العرض فان معناه ما يعرض للوضوع ومعرض لشيء لشيء انما يكون بعد تحقق حقيقته فلا يكون ذاتيا وكذا النسبة للأعراض النسبية فانهم لا يعنون بهما ما تدخل النسبة في ذاتها سوى الاضافة وان الموجود مقول بالتشكيك على الجوهر والأمراض ويمكن تعقل كل منهما مع الشك في وجوده

الاول لا يحتاج الى التنبيه أيضا وأما الثاني فقد ينبه عليه بأن حصول عرض واحد في محلين كحصول الجسم الواحد في مكانين فلو جاز ذلك لجاز هذا وهو ضروري البطلان ولخفائه وافتقاره الى التنبيه جوزه البعض زعماء أن القرب قائم بالمتقاربين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاوصاف المتحدة في الجائتين

فلا يكون جنسا والتعريف بالوجود في موضوع أولا في موضوع رسم لاحد وبالجملة ما ذكر مع ضعف أكثر مقدماته غير تام لجواز أن يكون لكل أول بعض منها ذاتي مشترك هو الجنس فلا معول سوى الاستقراء ثم قد يقال ان الحصر مقوض نحو الوحدة والنقطة والوجود والوجوب والامكان فان كلا منها ليس نفس احدى المقولات ولا مندرجاتها أما الاوليان فلانها ليستا من غير الكيف لانهما لا تقتضيان قسمة ولا نسبة ولا من الكيف لحصرهم الكيف في الاقسام الاربعة التي ليستا منها وأما الوجود فلانه ليس بجوهر وهو ظاهر ولا عرض لان من بيان العرض تقوم به بالموضوع دون العكس ومن المحال تقوم الشيء بلا وجود وأما مثل الوجوب والامكان فلانه ليس من الكيف لما فيه من معنى الذبابة ولا من غيره وهو ظاهر والجواب بأنهما أمور عديمة والحصر انما هو في الامور الوجودية ممنوع بكتنا مقدمتيه أما الاولى فلان الوجود أصل الوجوديات والنقطة ذات وضع فهي وجودية وأما الثانية فلأن كثيرا من المقولات ليس من الاميان الخارجية كالاضافة والفعل والانفعال فالجواب الحق أنها خارجة ولا يقدر ذلك في الحصر لان معناه أن الاجناس العالية لما يحيط به عقولنا من الماهيات المدرجة تحت الجنس هي هذه العشرة وهذا لا ينافي وجود شيء لا يكون جنسا عاليا ولا مندرجا تحته كذا قالوا (قوله فقد ينبه عليه الخ) اما لبيان لم أول إزالة خفائه وبالثاني صرح الشارح بقوله ولخفائه (قوله وهو ضروري البطلان الخ) هذا هو الزيل للخفاء وأما المبين لميته فقد قالوا هو أن تشخص المرض انما هو بالمثل معنى أن محله مستقل بشخصه

بـخلاف مثل الابوة والبنوة (و) ردياً بأننا لنسلم ان (العرض في مثل القرب والجوار والتركب) واحد بالشخص قائم بالطرفين بل (متعدد) والقائم بكل منهما فرد مغاير للقائم بالآخر غاية الامر تماثلهما واتحادهما بالنوع ولا يلزم من اشتراك النوع اشتراك الشخص (و) البحث الثالث ان العرض (يستحيل) انتقاله من محله (الى محل آخر) لان وجوده في نفسه هو وجوده في محله (بحيث يكون الاشارة الى أحدهما عين الاشارة الى الآخر فيكون زواله عن ذلك المحل

فلو قام بمحلين لزم اجتماع علمين على معلول هو شخص ذلك العرض (قوله بخلاف مثل الابوة الخ) قال في شرح المقاصد فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن الخ (أقول) فيه تأمل لان كلا منهما قائم بمجموعهما كالاخوة القائمة بالاخوين غاية الامر أنه لما اعتبرت تلك النسبة القائمة بكليهما تارة مبتدئة من الاب وتارة من الابن جعل لها اسمان نظرا الى الاعتبارين دون نحو الاخوة والقرب فانهم (قوله ورد بأننا لنسلم أن العرض الخ) أقول هنا بحث وهو ان قول المتن امتناع قيام العرض بأكثر من محل الخ مصرح بجواز قيام العرض الواحد بمجموع أجزاء صارت بالاجتماع شيأ واحداً فانه لا نزاع في جوازه كما قال في شرح المقاصد فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلاثة المحيطة بسطح والحياة بالبنية المتجزئة الى الاعضاء والقيام بمجموع أجزاء زيد قلنا المتنازع هو أن يكون العرض القائم بمحل هو بعينه القائم بمحل آخر لا أن يكون العرض الواحد قائماً بمجموع شيئين صاراً بالاجتماع محلاً واحداً كما في هذه الامثلة انتهى أي فانه لا نزاع في جوازه وحينئذ كان الجواب المطابق أن يقال ان أريد بوحدة نحو القرب القائم بالمقار بين الوحدة الحقيقية فمنوع ضرورة أنه متعدد في الحقيقة وان أريد

زوالا عن وجوده بخلاف وجود الجسم في المكان فانه مغاير لوجوده في نفسه مترتب عليه زائل عنه عند انتقاله الى مكان آخر وليس ذلك زوالا عن وجوده فتأمل (ولان تشخصه) ليس لذاته والا انحصر نوءه في فرد لا متناه اع تخلف المعاول عن علته ولا انفصل لان نسبته الى الكل سواء فافادته هذا الشخص دون ذلك ترجيح

(قوله فانه مغاير لوجوده الخ) ألا يرى أنه لا يكون الإشارة الى أحدهما عين الإشارة الى الآخر اه منه (قوله فتأمل) إشارة الى منع اتحاد الوجودين اه منه

بها الوحدة الاعتبارية فسلم لكن لان سلم امتناع قيامه بالمتقار بين ضرورة أنهما واحد بالاجتماع ولا نزاع فيه ويمكن أن يحمل قول المصنف وان العرض في مثل القرب الخ على هذا الجواب لكن لا يلائمه قول الشارح « مد ظله » لان سلم أنه واحد بالشخص وان تبع فيه المصنف في شرح المقاصد لان الواحد الاعتباري المتعدد بالحقيقة أيضا واحد بالشخص الا أن يقال ان المراد بالواحد بالشخص هو الواحد الحقيقي ومن الواحد بالنوع الاعتباري فتدبر جدا (قوله بخلاف وجود الجسم الخ) واعترض كما في شرح المقاصد عما حاصله أن المحل الذي يحتاج اليه العرض لا بد أن يكون معينا لان ما لا يتعين له لا وجود له وما لا وجود له لا يكون محلا للموجود لكن لا يتعين مخصوص بل بتعين ما سواء كان هذا أو ذاك فحينئذ لا فرق بين العرض والجسم فان الجسم أيضا يحتاج الى حيز معين لا بخصوصه بل بتعين ما ولا يمنع انتقاله منه انتهى (أقول) قد مر تحقيق أن وجود العرض في نفسه هو وجوده في محله بمعنى أنه بينه وبينه ملاقات تامة بحيث لا يكون بينهما قعابان في الوضع ويكون الإشارة الى أحدهما

بلا مرجح فتعين أنه (ليس الابعمله) فيستحيل انتقاله لان الانتقال لا يتصور
 الامع بقاء الهوية وردبأنا لانسلم أن نسبته الى الكل سواء لجواز أن يكون له نسبة
 خاصة الى هذا سيما اذا كان مختارا (وقد يتوهم من حدوث المثل في المجاور)
 كحدوث الحرارة من مجاورة النار والرائحة من مجاورة المسك وغير ذلك (انه انتقال)
 وليس كذلك بل هو حدوث مثل فيه باحداث الفاعل المختار عندنا وبحصول
 الاسـتعداد للمحل ثم الافاضة عليه من المبدء عند الحكماء (و البحث الرابع)
 انه (في جواز قيامه بالعرض) الاخر اذ لا خلاف في امتناع قيامه بعرض هو
 نفسه (خلاف مبنى على الاختلاف) الوارد (في معنى القيام انه) أى معنى
 القيام (التبعية في التحيز) بمعنى ان تحيز الصفة يكون تبعا لتحيز الموصوف

هين الاشارة الى الآخر ولا كذلك الجسم مع محله فاحفظه فانه يدفع به ما يقال
 لانسلم أن وجوده في نفسه هو وجوده في محله اذ يصح تخلل الماء بينهما كما يقال وجد
 فقام بالمحل فانهم (قوله فتعين أنه ليس الا الح) ان قيل لانسلم الانحصار فيما ذكر
 لبقاء احتمال أن يكون تشخصه لما هو حال في العرض أو في محله قلت الاحتمال ان
 باطلان بديهية أما الاول فلاستلزام الدور لان الحال في الشيء لما كان محتاجا اليه متأخر
 منه فلو كان علته لتشخصه لكان متقدما عليه وأما الثانى فلانا ننقل الكلام الى علة
 تشخصه فيدور أو يتسلسل فيرجع بالآخرة الى المحل دفعا لذلك (قوله الامع بقاء
 الهوية الح) أى الشخص وقد يتمسك في امتناع انتقاله بأنه لو جاز فهو في حال
 انتقاله اما أن يكون في المحل المنقل منه أو المنقل اليه ضرورة امتناع كون العرض
 لافى محل والكل منهما باطل لان ذلك استقرار وثبات لا انتقال على أن الثانى مستلزم
 لتقدم الشيء على نفسه ونقض انتقال الجسم من حيز الى آخر قدبر (قوله اذ لا خلاف في امتناع

فلا يتصور القيام بالعرض لانه متخير بالتبع للجوهر فليس كونه متبوعا لثالث أولى من كونه تابعا له ومن كون الجوهر متبوعا لذلك الثالث أيضا بل هذا أولى لانه قائم بنفسه ومتخير بالذات (أو الاختصاص الناعت) وهو أن يختص شيء بآخر اختصاصا صابا يصير ذلك الشيء نعتا لآخر والآخر منعوتاه كالختصاص السواد بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز والقيام به - هذا المعنى لا يختص بالمختيار كما في

(الخ) لما سبق من أنه من الضروريات التي لا تحتاج الى التنبيه (قوله فلا يتصور القيام بالعرض الخ) أقول لا كلام في أن التميز بالذات أى بلا تبعية شيء آخر هو الجوهر وان العرض لا يتميز الا بتبعية شيء آخر وان تميزه ينتهى بالآخره الى الجوهر كما يأتي فيجئ ذلك ان أريد بالتبعية في التميز أن يكون هناك أمران يتميزان يكون أحدهما تابعا للآخر في ذلك والآخر متبوعا بالنسبة اليه سواء كان المتبوع أيضا تابعا فيه لثالث أولا فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى وما يقال من أن كون أحدهما متبوعا للآخر في التميز ليس أولى من العكس ممنوع لجواز أن يكون فيهما معنى يقتضى تبعية أحدهما ومتبوعه الآخر في التميز على ما أشار اليه الشارح « مد ظله » وأما كون الجوهر متبوعا لكليهما في ذلك فلا ينافي كون أحدهما بالنسبة الى الآخر أيضا متبوعا فيه كما هو واضح وان أريد أن التبعية في التميز لا يكون بأن يكون أحد الأمرين تابعا والآخر متبوعا متميزا بالذات من غير توسط شيء آخر فهو أول النزاع كما لا يخفى فالتحقيق أن قيام العرض بالعرض سواء بمعنى التبعية في التميز أو الاختصاص الناعت جائز غاية الأمر أنه بالمعنى الاول أنه يختص بالتميز دون الثاني فإنه يتأتى في المجردات أيضا كما يأتي من الشارح « مد ظله » فاحفظه فإنه مما تفردنا به اذا وميت ما نقرر من تحرير المقام ظهر أن الاولى في التعبير الآتى أن يقول فليس كون أحدهما متبوعا للآخر أولى من كونه تابعا له ومن كون الجوهر متبوعا لكليهما فتدبره (قوله لانه متخير بالتبع للجوهر الخ) أقول على التعليل منع ظاهر مما سبق

صفات الله تعالى عند المتكلمين وصفات العقول عند الفلاسفة فضلا عن أن يختص بالتحيز بالذات ثم انتهاء قيام العرض الى الجوهر مما لا نزاع فيه لكن لا يجب قيام الكل به لجواز أن يكون بمعنى الاختصاص الناعت فيما بين الاعراض بأن يكون عرض نعتا لعرض لا للجوهر وهو الذي اليه الانتهاء كالسرعة للحركة فان المنعوت حقيقة بالسرعة هي الحركة لا الجسم فلماذا جوزت الفلاسفة قيام العرض بالعرض واجاب المتكلمون بأن كلاما من السرعة والبطء ليس عرضا زائدا على الحركة قائما بها اذ هما من الاعتبار اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى ولهذا يختلفان باختلاف الاضافة (و) الخامس من المباحث (أن الجوهر ومن المتكلمين على امتناع بقاء العرض زمانين) فانه على التقضى والتجديد ينقضى واحد ويتجدد آخر مثله وتخصيص كل من الآحاد المنقضية والتجديدة بوقته انما هو للقادر المختار وبقاؤه عبارة عن تجدد الامثال بارادة الله تعالى وبقاء الجوهر مشروط بالعرض ومن هنا يحتاجان في بقائهما الى المؤثر مع أن علة الاحتياج عندهم

(قوله لجواز أن يكون بمعنى الاختصاص الخ) هذا موافق لما ذكره المصنف في شرح المقاصد لكنه قد سبق منا أن عدم وجوب قيام الكل بالجوهر وجواز قيام بعضها ببعض ليس مخصوصا بهذا المعنى بل يتم ذلك في معنى التبعية في التحيز أيضا الا أن قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لا يجب انتهاء الى الجوهر بخلافه بالمعنى السابق كما مر مفصلا آنفا فتنظر (قوله مع أن علة الاحتياج عندهم الخ) أقول هذا مذكور في شرح المقاصد والمقصود منه بيان ما ألجأ المتكلمين الى القول بامتناع بقاء الامراض وحاصله انهم لما جعلوا علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان يلزمهم القول بذلك هر بما من لزوم القول بالاستغناء عن المؤثر حالة البقاء لان الحدوث منتف في تلك الحالة فينتفى

الحدوث لا الامكان كما مر (لان مفهومه) اللغوي (ينبئ عن ذلك) أى عن عدم
البقاء ولهذا يسمى السحاب عارضا وردبأنه انما ينبئ عن عدم الدوام لا عن عدم
البقاء (ولانه) أى بقاء العرض (يستلزم قيام عرض) آخر هو (البقاء به) وقيام
العرض بالعرض باطل لان القيام هو التبعية في التحيز وردبأنه لا نسلم أن البقاء
عرض بل هو أمر اعتبارى لانه عبارة عن استمرار الوجود وانتسابه الى الزمان الثاني

الاحتياج ضرورة انتفاء المعلوم بانتفاء العلة بخلاف الامكان فانه باق حالة البقاء
أيضا هذا ولكن فيه بحث فانه انما يتم لو أريد من الحدوث أول طريان الوجود ومن
الاحتياج الى المؤثر الاقتدار الى تأثيره ايجادا أو اعداما أما لو كان المراد من الحدوث
كونه مسبوقا بعدم ومن الاحتياج توقف الوجود أو العدم أو استمرارهما على أمر ما
كما سبق فلا كما هو ظاهر فلا ضرورة لهم الى القول بذلك في اثبات الاحتياج على
أنه لو سلم انما يفيد افتقار العرض بالذات والجسم بالعرض ولا يندفع عنهم شناعة
استغناء الجسم من حيث ذاته حالة البقاء عن المؤثر فتدبر (قوله أى عن عدم البقاء الخ)
كذا ذكره ولكن فيه بحث لانهم ان أرادوا أن مفهوم العرض ينبئ عن عدم
البقاء زمانين لما رأوا استعماله في نحو السحاب وهو غير باق زمانين فهو ممنوع بل
أول النزاع وان أرادوا أنه ينبئ عن طريان الوجود بعد العدم فهو الحدوث
المشترك بين الجوهر والاعراض (قوله عن عدم الدوام الخ) أقول مفهومه انما ينبئ
من طريان الوجود كما مر لا عن عدم الدوام أو البقاء (فان قيل) طريان الوجود
ينافي الدوام قلت ممنوع ان أريد به الأبدية كما عليه المتكلمون من أبدية
النفوس مع القول بحدوثها وطريان وجودها وان أريد به الأزلية أو كلاهما فلم
لكن يخرج الكلام من الانباء بحسب المفهوم الذى كلامنا فيه قدبر جدا وقد يقال
انه لو سلم ذلك الانباء لغة فلا نسلم انه يلزم في المعنى الاصطلاحى اعتبار تمام المعنى
اللغوي

على أنه لا يتم على من يجوز قيام العرض بالعرض بناء على أنه هو الاختصاص الناعت
(ولامتناع زواله) على تقدير بقاءه وذلك (لأنه) أي زواله على تقدير البقاء (أما
بنفسه فيمتنع) وجوده لأن ما يكون عدمه مقتضى ذاته لم يوجد أصلا ومنع بجواز أن
يقتضى ذاته العدم لا مطلقا بل في الزمان الثالث أو الرابع خاصة كما أن الحركة تقتضى
العدم عقب الوجود خاصة (أو بزوال شرطه) فإن كان عرضا أيضا (فيتسلسل)
لأننا نقل الكلام إلى ذلك الشرط وهلم وان كان جوهر ادارلأن بقاء الجوهر مشروط

(قوله فإن كان مرضا الخ) هذا على تقدير الفرق بين العرض والجوهر في هذا الحكم
والا فالتسلسل لازم على التقديرين فافهم اه منه

(قوله بناء على أنه هو الاختصاص الناعت الخ) أقول قد مر أن عدم تمام
ذلك ليس مبنيا على هذا المعنى فقط قد ذكر (قوله على تقدير بقاءه الخ) وقد يرد
ذلك بالقلب بأن يقال لو لم يبق العرض ففناؤه أي عدمه مقيب الوجود حادث
مفتقر إلى سبب فسيبه أما نفسه أو غيره من زوال شرط أو طريان ضدا ووجود
مؤثر والكل باطل بعين ما ذكرتم (قوله تقتضى العدم عقب الوجود الخ) غاية
الامر أن ترجع بعض الاوقات للزوال يفتقر إلى شرط لئلا يلزم تخلف المعلول من تمام
العللة (قوله أو بزوال شرطه) أي شرط وجود العرض كما في شرح المقاصد
(قوله فإن كان مرضا) أي ان كان شرط وجود ذلك العرض مرضا (قوله وان كان
جوهر ادار الخ) أي ان كان شرط وجود العرض جوهر ادر لما تقرر ان
بقاء الجوهر مشروط بالعرض أيضا وفيه تأمل فإن اللازم من ذلك توقف وجود العرض
على وجود الجوهر لا على بقاءه فلا يكون ذلك مع توقف بقاء الجوهر على وجود العرض
دورا الا أن يقال ان البقاء هو الوجود لكن بالنظر إلى الزمان الثاني والثالث
وهكذا فليتأمل وبعد فيه أنهم متفقون على ان وجود العرض مشروط بالجوهر وبالجملة

بالعرض ورد بجواز أن يكون مشروطاً باعراض تنجدد في محالها على سبيل التبادل بأن يصير لاحقاً بدل السابق في الشرطية حتى تنتهي إلى عرض لا يوجد الفاعل بدله حينئذ يزول العرض لزوال شرطه (أو بطرياً ضده في دور) لأن طرياً أن أحد الضدين على المحل مشروط بزوال الآخر وموقوف عليه فلو توقف زوال الآخر على طريانه لزم الدور ورد بجواز أن يكون حدوث لطارئ وزوال الباقي في زمان واحد فاللازم الدور المعنى وهو ليس بمحال (أو بفاعل) مختاراً كان أو موجباً (ف) يلزم أن يكون له أثر يصلح أنه مؤثراً ولا يصلح أن (يصير النفي المحض أثراً) وفيه أنا لا نسلم أنه لا يصلح أثراً كيف وهو حادث مفتقر إلى محدث ولو سلم فمختاراً أنه لفاعل بمعنى أن لا يفعل العرض أي يترك فعله لا بمعنى أن يفعل عدمه (والكل) من الأدلة الثلاثة (ضعيف) لما مر على أنه لو

الاولى ترك هذا التردد والاقتصار على لزوم التسلسل كما اقتصر عليه المصنف هنا وفي شرح المقاصد حيث قال وأما سببه زوال شرط من شرائط الوجود فينقل الكلام إلى زوال ذلك الشرط ويتسلسل انتهى وذلك لأن الكلام في بيان امتناع كون سبب الزوال زوال الشرط لا في بيان امتناع اشتراطه بالعرض والجوهر فتبصر (قوله ورد بجواز أن يكون مشروطاً الخ) أقول فيه تطرق أن زوال الشيء وإن كان بطريق الانقطاع كما في الأمور المتجددة بتجدد الامثال أمر حادث مفتقر إلى سبب فإذا نقل الكلام إليه يلزم التسلسل فافهم (قوله وهو ليس بمحال) نعم يكون للطريان سبق بالذات وهو لا ينافي المعية الزمانية على أنه يجوز أن تكون العلة طرياً بالضد على المجاور ويكون طرياً على المحل وزوال الباقي منه معاً بالذات أيضاً وذلك كدخول كل جزء من أجزاء الحلقة الدائرة في حيز الآخر وخروج الآخر عنه فانه لا يتحقق أحدهما بدون الآخر من غير استحالة (قوله مفتقر إلى محدث) فالفاعل معدوم فيكون أثره العدم (قوله لا بمعنى أن يفعل عدمه الخ) كما سبق مفصلاً (قوله من الأدلة الثلاثة الخ) سيما الاول فانه احتجاج الظاهريين من المتكلمين

ثم الدليل الاخير لزم أن لا تكون الاجسام باقية بل لزم أن لا يوجد شئ من الاجسام
والاعراض ثم انه أراد أن يفصل الاجناس المذكورة للعرض مقدما لكم لما يأتي
فقال

(فصل) في بيان (الكم) هو (عرض يقبل القسمة لذاته) حتى ان غيره من الاجسام
والاعراض انما يقبلها (بمعنى فرض شئ غير شئ) بواسطة فانك اذا تورث شئاً ولم
تعتبر معه عددا ولا مقدارا لم يمكن لك فرض انقسامه وانما فسر القسمة بما ذكر
وهي القسمة الوهمية لان الفعلية وهي الفصل والفك بالفعل لا يقبله الكم المتصل

(قوله لزم أن لا يوجد شئ الخ) وذلك بأن يقال لو وجد شئ منها لما جاز زواله لانه أمر
حادث مفتقر الى سبب فسيبه اما نفسه الى آخر ما سبق والحق كما عليه المحققون
ان العلم ببقاء بعض الاعراض سيما الاعراض القائمة بالنفوس كالعلوم والادراكات
بمنزلة العلم ببقاء بعض الاجسام من غير تفرقة فان كان هذا ضروريا فكذا ذلك
وان كان ذلك باطلا فكذا هذا وليس التعويل في البقاء على مجرد المشاهدة حتى يرد
الاعتراض بأن الامثال المتجددة على الاستمرار قد تشاهد باقيا كالماء المصوب من
الانبوب (قوله لما يأتي) أي في الكيف وليوافق التفصيل الاجمل (قوله وهي
القسمة الوهمية الخ) ذكر والكم خواص ثلاثا احدها القسمة الوهمية وهي كون الشئ
بحيث يقدر البعض منه وذلك باشماله على ما بعده أي يقنيه بالاسقاط منه مرارا اما بالفعل
كما في الكم المنفصل كالاربعة تعد بالواحد اربع مرات واما بالقوة كما في المتصل
كالسنة تعد بالشهر والشهر باليوم واليوم بالساعة وثانيها القسمة الفعلية وهي
الفصل بالفعل بأن يحدث له هويتان بعد أن كانت له هوية واحدة وثالثها المساواة
واللامساواة بمعنى أنه اذا نسب الى كم آخر فاما أن يكون مساويا له أو أزيد أو أنقص
لانه لما اشتمل على أجزاء وهمية أو فعلية فاذا نسب الى آخر لزم أن يكون عدد
أجزائها على التساوي او التفاوت (قوله لا يقبله الكم المتصل الخ) وفي شرح
المقاصد ما حاصله أن الامام ذكر أن القسمة الوهمية هي التي يصح تعريف

لان القابل يبقى مع المقبول وعند الفكاك الوارد على الجسم لا يبقى الكم المتصل الاول بل يزول ويحصل هناك كما كان آخران نعم الكم المتصل معد المادة لقبول الانقسام لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار أي الكم المتصل ولا بقاء المقدار عند حصول الانقسام اذا عرفت هذا (ف) اعلم أنه (متفصل ان لم يكن لأجزائه حد مشترك) وهو ما يكون نهاية لاحد الاجزاء وبداية للآخر بعينه

الكم بها لا الفعلية الانفكاكية ولا المساواة واللامساواة أما الفعلية فلأن قبولها من صوارض المتصل دون المنفصل فلا يتعكس تعريف مطلق الكم بها وأما المساواة فلا أنها لما لم تكن تعرف الا بالاتفاق في الكمية يكون تعريف الكم بهادورا الا أن يقال ان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس مع المحل فلا حرج في أن يقصد في التعريف بها تعريف المسقول بالمحسوس ثم قال ان الامام بنى كون قبول القسمة الانفكاكية الفعلية من صوارض المتصل دون المنفصل على أن قبول الشيء للشيء عبارة عن امكان حصوله وعروضه له لكن من غير أن يحصل ويعرض بالفعل ولا شك أن الانقسام في المنفصل حاصل بالفعل وأما اذا أريد بالقبول أهم من الامكان والفعل أعني فرض شيء غير شيء فلا خفاء في شموله للمتصل والمنفصل ثم نقل أيضا من الامام أنه قال القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للمقدار ولا يمكن حصولها له اذ عند حصولها يبطل المقدار ويحدث مقداران آخران الى آخر ما قاله الشارح «مد ظله» لمعتنذ أقول لا يخفى ما في هذا النقل من الاضطراب فان تسليم كون قبول القسمة الفعلية بمعنى امكان حصولها وعروضها الخ من صوارض الكم المتصل يناقض ما تقرر آخر من استحالة عروضها للمقدار وعدم امكان حصولها له كما قرره الشارح أيضا وهو ظاهر فالتصديق الذي يجمع به جوانب الكلام هو أن قبول القسمة الفعلية الذي هو من صوارض المتصل وخصائصه انما هو بمعنى حصولها بالقوة من غير أن تخرج الى الفعل كما يفيد مقابلة الامكان بالفعل والمستحيل الذي تقرر آخر هو عروضها وخروجها الى الفعل فانه اذا خرج الى الفعل لم يبق المتصل بل يحدث مكانه المنفصل فلا منافاة نعم قبولها بمعنى امكانها

(وهو العدد) لا غير لان حقيقة المنفصل ما يجتمع من الوحدات بالذات ولا معنى للعدد سوى ذلك (ومتصل ان كان) لأجزائه حد مشترك فهو ما يمكن أن يفرض فيه أجزاء متلاقية عند حد مشترك يكون بداية لأحد الأجزاء ونهاية بعينه للآخر (وهو) أى المتصل (ان كان غير قار) بحيث لا يمكن اجتماع أجزائه في الوجود (فرمان والاقدار) وهو ان قبل القسمة في جهة واحدة فقط فهو (خط أو) قبلها في جهتين فهو (سطح أو) قبلها في الجهات الثلاثة فهو (جسم تعليمي وقد يؤخذ) المقدار (مع اضافة فيسمى الطول والعرض والعمق) فيقال الطول على البعد المفروض أولا وعلى أطول الامتدادين والعرض على المفروض ثانيا

(قوله بحيث لا يمكن اجتماع الخ) فان قيل اذا امتنع اجتماع أجزائه فما معنى اتصاله قلنا اتصاله انما هو في الوهم دون الخارج اه منه

الامم من القوة والفعل يشمل القسمين كما سبق ثم أقول لا بعد في أن يجعل قبول القسمة الخارجية الى الفعل من عوارض الكم المتصل أيضا لكن لا بمعنى أن نفس المقدار يكون معروضا لها بل بمعنى أنه بعد المادة لقبولها كما أشار اليه الشارح «مد ظله» بقوله نعم الخ ولا استحالة فيه فتدبر فانه دقيق (قوله وهو العدد) وذلك كالخمسة فانها اذا قسمت الى اثنين وثلاثة لم يكن هناك حد مشترك وان عين واحد منها للاشتراك كان الباقى أربعة لا خمسة وان أخذ واحد خارج له صارت ستة (قوله عند حد مشترك) لان الأجزاء المفروضة للخط تتلاقى على نقطة مشتركة والسطح على خط مشترك والجسم على سطح مشترك وكذا الزمان اذا اعتبر انقسامه فيسوهم فيه ثنى هو الآن يكون نهاية للماضى وبداية للمستقبل (قوله بحيث لا يمكن اجتماع الخ) الاولى بحيث لا تجتمع أجزاؤه باسقاط قيسد الامكان كما في شرح المقاصد لثلاثين ما يأتي منه «مد ظله» من عدم التناق بين أجزاء الزمان فتدبر

المقاطع للأول على زوايا قوائم وعلى أقصر البعدين . والعمق على الامتداد الثالث المقاطع الأولين كذلك وكل منها مقدار مأخوذة مع إضافة حينئذ لا تكون من الكميات الصرفة . وأما نفس الامتدادات أعني الخط والسطح والجسم فن الكميات المحضة (وعند المتكلمين العدد اعتباري) لانه مركب من الوحدات والوحدة من الامور الاعتبارية لما صر في باب الأمور العامة . وكأن الخلاف منهم في وجود العدد مبني على نفي الوجود الذهني والافلاسة لا يجعلونه من الموجودات العينية بل من الامور الذهنية كما ذكره في شرح المقاصد (والمقادير) عندهم (جواهر مجتمعة) اذا الجسم عندهم مركب من أجزاء لا تتجزأ وهي منفصلة الا أنه لصغر الفاصل التي تماسست الاجزاء عليها لا يحس بانفصالها فلا اتصال ولا عرض

(قوله على الامتداد الخ) وعلى الثخن المتغير من أعلى الشيء الى أسفله (قوله لا تكون من الكميات الصرفة الخ) بل مأخوذة مع إضافة ولهذا يصح سلبها من الامتداد كما يقال هذا الخط طويل وذاك ليس بطويل (قوله فن الكميات المحضة الخ) أي مأخوذة لا بشرط شيء وأما أخذها بشرط لاشئ فيمكن في الجسم التعليمي دون الآخرين أما الاول فلانه يمكن تخيله بشرط أن لا يكون معه غيره حتى ان أصحاب الخلاء جوزوا وجود ذلك الخارج أيضا . وأما الآخرين فلو أمكن أخذهما كذلك لا يمكن تخيل السطح بشرط عدم الجسم والخط بشرط عدم السطح . وحينئذ يلزم أن يكون للسطح حد من جهة العمق كما له حدان من جهة الطول والعرض وأن يكون للخط حدان من جهة العرض والعمق كما له حد من جهة الطول فيكون التخييل جسما لسطحا أو خطا وهو محال كذا في شرح المقاصد أقول في امكان تخيل الجسم التعليمي بشرط عدم الجسم الطبيعي نظر أيضا اذ حينئذ يلزم أن يكون قائما بنفسه فلا يكون التخييل عرضا بل جسما وهو محال اللهم الا أن يقال القيام بالغير ليس من ذاتيات الجسم التعليمي على ما سبق ان العرض المأخوذ في مفهومه ذلك ليس جسما للاعراض فانتفاء تخيله لا يستلزم انتفاء الجسم التعليمي فتفطن جدا (قوله من أجزاء لا تتجزأ الخ) والمجتمع من ترتيبها على سمت واحد هو الخط وباعتباره تصنف بالطول وعلى سمتين هو السطح وباعتباره

هو متصل في نفسه (أو نهايات وانقطاعات) فان السطح نهاية وانقطاع للجسم
والخط للسطح والجسم التعليمي مركب من السطوح التي هي أمور عديمة فالك
أمور عديمة (والزمان وهمي إذ) هو اما ماض او مستقبل أو حاضر و (لا وجود
للماضى والمستقبل) وهو ظاهر (ووجود الحاضر يستلزم وجود الجزء) اذ لو وجد
فاما أن يكون منقسما أولا وعلى تقدير الانقسام اما أن تكون أجزاؤه معا فيلزم
اجتماع أجزاء الزمان والضرة قاضية بطلانه واما أن تكون مرتبة فيتقدم
بعض أجزاء الحاضر على بعض فلا يكون الحاضر كله حاضرا هذا خلف فلا بد أن
يكون غير منقسم فكذا الكلام في الجزء الثاني الذي يحضر عقبه فيكون هو أيضا
غير منقسم وهكذا فتكون أجزاء الزمان غير منقسمة وهي المسماة بالآفات ويلزم
من ذلك كون الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ لانه ينطبق عليها وكذلك الجسم

تصف بالعرض والتفاوت راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها ثم احتج الحكماء على
كون المقادير أمراضا لا جواهر بأنها تبدل مع بقاء الجسم بعينه كالشمعة تجعل
نارة مدورة لها سطح واحد ونارة مكعبة لها سطوح والمكعب نارة مستطيلا يزداد
طوله وينقص عرضه ونارة بالعكس وأجيب بأن الذي يتغير ويتبدل هو وضع
الجواهر الفردة بعضها مع بعض فقد تجتمع وقد تفرق ولكل من الاجتماع والافتراق
هيات مخصوصة فان أريد بثبوت المقادير ثبوت هذه الهيئات فلا نزاع وان أريد
ثبوت أمراض قائمة بالجسم غير أجزائه وهيئات ترتيبها فمنوع (قوله فلكل
أمور عديمة الخ) احتج الفلاسفة على كونها وجودية بأنها ذوات اوضاع تشير
اليها اشارة حسية بأنها هنا وهناك ولا اشارة الى العدم وأجيب بأن الاشارة انما
هي الى نفس الجواهر الفردة المترتبة ترتيبا مخصوصا ولها نهايات هي أمدام وانقطاعات
يعنى أن الجواهر ليست بعدا جواهر آخر (قوله وكذلك الجسم الخ) فيلزم
تركب الجسم من أجزاء لا تتجزأ وهو باطل الزاما على الحكماء ومن ههنا لا يتم
النقض على المتكلمين بما يقال لو صح هذا الدليل لزم أن لا تكون الحركة موجودة

لأنها من عوارضه ومنطبقة عليه وبالجمله فالزمان والحركة والمسافة
 أمـور متطابقة بحيث إذا فرض في أحدها جزء فرض بازائه من كل واحد
 من الآخرين جزء فاذا تركب أحدهما من أجزاء لا تتجزأ كان الآخران كذلك
 وذلك يستلزم خلاف ما أنتم عليه (ولأن) الزمان لو وجد كان بعض أجزائه
 متقدما على بعض للقطع بأنه ليس أمرا قارا للذات مجتمع الأجزاء والالكان للحادث
 الآن حادثا يوم الطوفان و (تقدم أجزائه ليس إلا بالزمان) ضرورة امتناع
 اجتماع المتقدم مع المتأخر هنا وامكانه في سائر أقسام التقدم فيكون للزمان
 زمان (فيتسلسل) لانا نقل الكلام الى ذلك الزمان وتقدم أجزائه وهلم
 (ولأنه لو وجد) الزمان (لامتنع عدمه بعد وجوده لكونه) أى لكون

لجريانه فيها أيضا مع أن وجودها معلوم بالضرورة وذلك لان المتكلمين يلتزمون
 وجود الجزء بخلاف الحكماء نعم الحكماء أن يقولوا لو كان وجود الشيء المستلزم لوجود
 ما هو محال عندنا محالا لزم أن يكون وجود الحركة ممتنعا لاستلزامه الجزء الممتنع
 عندنا واللازم باطل لوجود الحركة بديهية اللهم الا أن يمنع جريان الدليل فيها وذلك
 لان الوجود من الحركة هو الحصول المتوسط على الاستمرار من أول المسافة الى
 آخرها وهو ليس بتجزئى الى الماضى والمستقبل والحاضر حتى يتأتى فيه التردد
 المذكور بخلاف الزمان فانه كم منقسم بذاته وليس بحاصل من المبدأ الى المنتهى
 فتدبر فانه من المزالق (قوله خلاف ما أنتم عليه الخ) معاشر الفلاسفة من امتناع
 تركيب الجسم من أجزاء لا تتجزأ بل امتناع الجزء في نفسه فليتأمل (قوله والا
 لكان الحادث الآن حادثا الخ) هذا ما قال به الجمهور لكن أقول لو كان الزمان
 أمرا قارا مجتمع الأجزاء ممتدا كالمسافة كما يأتى من بعض وكانت الموجودات المترتبة
 موجودة كل منها في جزء من أجزاء ذلك الامر الممتد فلا نسلم أن ذلك يستلزم
 كون الموجود في جزئه الذى هو الآن موجودا في جزئه الذى هو يوم الطوفان
 مثلا لم لا يجوز أن تكون الموجودات الواقعة في أجزائه المترتبة كالواقعة في أجزاء

عدمه بعد الوجود (زمانيا) لما مر وإذا امتنع عدمه (فيستلزم وجوبه مع
تركبه) لأنه يقبل الانقسام الى الماضي والحال والمستقبل (وتقضيه)
لأنقضاء أجزائه شيئا فشيئا وكل ذلك ينافي الوجوب (ورد) الاول (بأن
الماضي والمستقبل موجودان) كيف لا ومعنى الماضي ما فات بعد الوجود
والمستقبل ما يحصل له الوجود غاية الأمر أنه لا وجود له ما في الحال (والعدم
في الحال لا يستلزم العدم مطلقا) فان قيل الوجود منحصري الموجود
في الماضي والمستقبل والحال وإذا لم يكن موجودا في أحدها كان معدوما
قطعا قلنا انحصار الموجود في الموجود في الاقسام الثلاثة ممنوع بل سواز
أن يكون من الموجودات ما لا يكون وجوده في الزمان كالزمان نعم يتم انحصار
الزمان في الماضي والمستقبل والحال بل في الاولين لأن الحال ليس قسميا برأسه

المسافة كل في حيزه فكما لا يستلزم ذلك كون الواقع في منتهى المسافة واقفا في
مبدئها مثلا فكذلك فيما نحن فيه لا بد في الفرق من دليل قدير اذا تقرر هذا ظهر
لأن المنع على ما سبق من تحرير البيان المذكور لاستلزام وجود الحاضر لوجود الجزء
فليتذكر وليتدبر (قوله لما مر الخ) من أنه لا يجامع فيه للتأخر المتقدم ولا بد أن
يعتبر فيه أنه ليس بذاتي أيضا (قوله بجواز أن يكون من الموجودات الخ) سلمنا
أن الزمان ليس موجودا في زمان آخر بل هو موجود في حد ذاته لكن لا خفاء
في أن المطلق لا يوجد الا في ضمن أقسامه فالزمان اذا كان منحصرا في الاقسام
الثلاثة التي هي الماضي والمستقبل والحال لا يوجد الا بوجود شئ منها اذ لو لم يوجد
شئ منها لزم كونه معدوما كما هو مذهب المتكلمين وحينئذ اما أن يقولوا بوجود
واحد منها وهو الحاضر الذي كان قبل الوجود مستقبلا ويصير لعدم انقضائه
ماضيا أو غيره أو يقولوا بوجود اثنين منها كما هو مقتضى هذا الجواب أو بوجود
الثلاثة والكل باطل عندهم أما الاول فظاهر وأما الثاني فلاثه مع ما يأتي ترجيح
بلا مرجح وأما الأخيران فلا استلزامهما على قاعدتهم اجتماع أجزاء الزمان كون

بل هو الا ان الموهوم الذي هو حتم مشترك بينهما ويجوز ان يكونا موجودين في الجملة وان لم يوجد في شئ من الازمنة فان قيل الموجود في الجملة اما منقسم فيلزم اجتماع أجزاء الزمان أو غير منقسم فيلزم الجزء قلنا منقسم ولا اجتماع لان معنى الاجتماع المقارنة والمعينة أي عدم مسبوقية البعض ببعض أو غير منقسم ولا جزء لجواز الانقسام بالوهم وان لم ينقسم بالفعل ل (و) رد الثاني بأن تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض وان كان بالزمان لكنه ليس بزمان آخر

(قوله لجواز الانقسام بالوهم الخ) ورد بأن هذا الوهم إما مطابق للواقع فيلزم وجود أجزائه بالفعل والالم يكن ذا أجزاء أصلا فيلزم الجزء اه منه

الحادث في اليوم حادثا يوم الطوفان قدبره فانك لا تجده لغيرنا (قوله ويجوز أن يكونا موجودين في الجملة الخ) لا يخفى أنه وان سلمنا ان عدمهما في الزمان لا يستلزم عدمهما مطلقا كما مر آنفا لكن لا شك أن وجودهما في الجملة لا يتخلو اما أن يكون مع الانصاف بالماضوية أي انقضاء الوجود والمستقبلية أي عدم الانصاف بالوجود بعد فيلزم منه اجتماع التقيضين أو مع الانصاف بالحضور فهو مع منافاته لما سبق من أن الحال أمر موهوم قول بوجود الحاضر المستلزم لوجود الجزء وانما فسرنا الماضي والمستقبل بما ذكر دون ما مضى زمانه وما يأتي زمانه لان الكلام في تسليم أنهما ليسا زمانيين وسيأتي في الحركة ماله تعلق بذلك وبالجملة لا يحصى عما ذكر الا بالتمسك بما ذهب اليه المتكلمون من أنه أمر اعتباري فنظن (قوله قلنا منقسم ولا اجتماع الخ) ان قيل فيتقدم بعض أجزائه على بعض فلا يكون الحاضر كله حاضرا قلنا الكلام في وجود الماضي والمستقبل لا الحاضر وبعد فيه تأمل اذا تقرر هذا ظهر ضعف ما قاله في شرح المقاصد من أنه قد يجعل هذا جوابا من أصل الاستدلال فتبصر

لان التقدم الزماني لا يقتضى أن يكون كل من المتقدم والمتأخر في زمان بل يقتضى امتناع الاجتماع و (التقدم) بهـذا المعنى بين أجزاء الزمان (بالذات) بمعنى أن تقدم بعض أجزائه على بعض بالنظر الى ذاته من غير احتياج الى عارض هو زمان آخر اكون الامس قبل اليوم نظرا الى مجرد مفهومه مما من غير احتياج الى عارض ولعلك تقول ان امتناع الاجتماع لأجزاء الزمان ليس بالذات وانما يكون كذلك لو كان بين أجزائه على فرض وجوده تناف بالنظر الى ذاته وليس كذلك لانهم متساوية في الذات وانما التنافى بواسطة وصف المضى والحضور مثلا فالحق أن التقدم والتأخر بهـذا المعنى انما يكون بالذات بين وجود الشئ وعدمه لتنافيهما وعروضه لغيرهما انما هو بواسطة طمهما وتوهم الزمان انما هو من ملاحظة تقدم وجود الشئ على عدمه وعكسه وعدم اجتماعهما ومن ملاحظة استمرارهما

(قوله وتوهم الزمان الخ) فكما يتوهم المكان من وجود أمر ذي مقدار يتوهم وجود مقدار آخر يشغله هو ويملؤه وليس كذلك وانما هو متوهم من كون ذلك الموجود ذا مقدار فيتوهم منه أنه يحتاج الى مقدار آخر ينطبق عليه كذلك للزمان أمر متوهم من وجود الحادث وعدمه السابق واللاحق فانه يتوهم من ذلك أن هناك أمرا يقارن وجوده وعدمه السابق واللاحق ولا تجتمع أجزاؤه وليس كذلك وانما هو توهم محض كما يتوهم من اجتماع أجزاء الجسم واتصالها وجود أمر آخر وراء ذلك يسمى بالبعد القائم بهـا منه

(قوله بمعنى أن تقدم بعض أجزائه الخ) فسر بهـذا لئلا ينافى ما يقال انه ليس تقدما ذاتيا فافهم (قوله ولعلك تقول) أقول لا وجه لهذا بعد ما فسر التقدم بالذات بما ذكره الآن يقال هذا تدقيق بتغيير التفسير بأن يكون المراد مما هو بالذات ما يكون مقتضى الذات لا ما يكون معتبرا بالنظر الى الذات دون أمر خارج عنه لكن بعد فيه

(و) رد الثالث بأن (بعدية العدم في طرف الماضي) وهو الآن فان كون العدم بعد الوجود لا يقتضي أن يكون في زمان بل يجب - و أن يكون في الآن الذي هو طرف الزمان الماضي أعني الطرف الذي به انقضى وانقطع الزمان (ولو سلم فامتناع العدم بعد الوجود لا) يقتضي الوجوب الذاتي الذي (ينافي الامكان) لجواز أن لا يقتضي الوجود نظرا الى ذاته غايته أن يكون دائما بتجدد الأجزاء على الاستمرار ولا استحالة فيه (وقالوا) يعني الحكماء (الزمان) مبتدأ وقوله (وجود امتداد) مبتدأ ثان موصوف ما أضيف اليه بقوله (يتصف) ذلك الامتداد بالذات (بالماضي والاستقبال) اقتصر عليهما لما مر أن الحال ليس قسما برأسه (ويلحقه التقدم والتأخر بالذات بحيث لا يصير قبله بعد ولا بعده قبل) وغيره يكون قبله لمطابقته الجزء قبل وبعدا لمطابقته الجزء البعد وقوله (ضروري) خبر المبتدأ الثاني والثاني مع خبره خبر الاول واستغنى عن التضمير العائد اليه لوضع الظاهر موضعه فان الامتداد المذكور

(قوله وقالوا الزمان وجود امتداد الخ) فيه أنه لو وجد الزمان فاما أن يكون واجبا أو ممكنا والاول باطل لما مر وكذا الثاني لانه قديم عندهم والقديم بمنع عدمه اتفاقا ولو أريد أنه قديم بالنوع قلنا يبطله برهان ابطال اللاتناهي اهـ

تأمل فان كون امتناع الاجتماع من مقتضيات الوجود والعدم لا يستلزم كون التقدم والتأخر من مقتضياتهما كما هو ظاهر مع أن الكلام في التقدم بالذات دون امتناع الاجتماع وان كان من لوازمه قطه - أن قوله فالحق أن التقدم والتأخر الخ ممنوع من وجهين فتدبر جدا (قوله والثاني مع خبره الخ) أقول لما كانت نسخة المتن الواصلة اليها غير معتمد عليها فهي تختمل كون المبتدأ الاول فيها زائدا من

هو الزمان كأنه قال الزمان وجوده ضروري الا أنه غير هذه الصنعة لنوع
توضيح ويجوز أن يكون وجود امتداد خبرا ف قوله ضروري خبر بعد خبر (يعترف
به العامة ولهذا يقسمونه الى السنين والشهور والايام والساعات) وانما الخفاء
في حقيقته واليه أشار بقوله (وأما حقيقته فقبل) القائل ارسطو ومتابعوه
هو (مقدار) يعني كما تصلا يقدر به (حركة الفلك الاعظم لانه لتفاوته)
وقوله المساواة واللامساواة فان زمان دورة من الفلك مساو لزمان دورة أخرى
منه وأقل من زمان دورتين وأكثر من زمان نصف دورة (كم) لان التفاوت من
خواص الكم (ولا متنازع تألفه من الآفات) لان تألفه منها كما مر يستلزم
الجزء (متصل) فانه لو كان منفصلا لانتهى الى ما لا ينقسم كوحدة العدد
لان هذا حقيقة الانفصال فيكون تألفه من الآفات ويلزم منه الجزء (ولعدم
استقراره مقدار لهيئة غير قارة هي الحركة) والالكان هو أيضا قار الذات
مجمع الاجزاء في الوجود والضرورة ما كة يبطلانه (ولا متنازع فنائه لما مر)
من أن بعدية العدم بالزمان (مقدار للحركة المستديرة اذ) الحركة (المستقيمة
تنقطع) لما يأتي من تناهي الأبعاد وأنه لا بد بين كل حركتين مستقيمتين
من سكون (ولتقدير جميع الحركات بمقدار لاسرعها) لان زمان أسرع
الحركات أقل فان قلة الزمان تقتضي سرعة الحركة والأقل يقدر به الاكثر
من غير عكس كتقدير الفرسخ بالذراع والمائة بالعشرة وأسرع الحركات هي

تحرير النسخ (قوله لنوع توضيح الخ) وهو تصوير الزمان بأنه شيء باعتباره تصف

المنسوبة الى الفلك الاعظم فالزمان مقدار لها فان قيل هذا تعريف للزمان وتفصيل لذاتيته فيكيف يطلب بالحجة قلنا الشئ اذا لم يتصور بحقيقته بل بوجه ما لم يمتنع اثبات أجزائه بالبرهان كجوهرية النفس وتركيب الجسم من الهوى والصورة وهذا لم يتصور الزمان الا بأنه شئ باعتبار تصف الاشياء بالقبلية والبعدية وليست المقدارية من ذاتيات هذا المفهوم بل من ذاتيات حقيقته

الاشياء بالقبلية والبعدية (قوله فان قيل هذا تعريف الخ) هذا مع انه مذكور في شرح المقاصد فيه تأمل لانه ان أريد بهذا التعريف قولهم الزمان مقدار حركة الفلك الاعظم فسلم انه تفصيل لذاتيته لكن لا نسلم ما يأتي في الجواب من قوله وهما لم يتصور الزمان الا بأنه شئ وان أريد به قولهم امتداد يتصف بالمضى والاستقبال الخ فلا نسلم انه تفصيل لذاتيته وان تم ما ذكر في الجواب وقوله وليست المقدارية ان أراد بالمفهوم المذكور فيه مفهوم قوله شئ باعتباره الخ فسلم لكن لا يجدى نفعا على ارادة الشئ الاول من التريد السابق وان أراد به مفهوم قولنا مقدار حركة الفلك الاعظم فلا نسلم ان المقدارية ليست من ذاتياته ان قيل ان المراد هو الثاني لكن من حيث انه مفهوم ذهنى ولا شك أن المقدار ليس ذاتيا للمفهوم الذهني قلنا حقيقة ذاتى الشئ لحقيقته ومفهومه لمفهومه فالذى يظهر هو أن مرادهم من التعريف هو ما تضمنه قولهم حقيقة الزمان قيل هو مقدار حركة الخ وهذا القول وان تضمن تصوير ذاتياته لكنه في نفسه تصديق وحكم بأن الشئ الذى هو باعتباره تصف الاشياء بالقبلية والبعدية حقيقته مقدار الخ ومعلوم أن المقدار ليس ذاتيا لهذا الحكم والتصديق بل هو من ذاتيات حقيقة الزمان وذلك كما يقال ان الجسم الذى هو قابل للابعاد مركب من الهوى والصورة فهذا وان تضمن تفصيل ذاتيات الجسم لكنه مفهوم تصديق ليست الهوى والصورة من ذاتياته بل من ذاتيات الجسم يدل على ما ذكرناه صحة الاستدلال عليه اذ من البين أن المفهوم التصورى لا يكتسب من الاستدلال

هذا (و) اعترض على هذا البيان بأن (مبناه على أصول الفلاسفة) من بطلان
الجزء الذي لا يتجزأ وامتناع اتصال الحركات المستقيمة وامتناع فناء الزمان
(وقيل) والقائل من المتكلمين الزمان (متجدد معلوم يقدر به متجدد موهوم) أى
مبهم غير معلوم وانما يقدر به لازالة ابهامه وقد يتعاكس التقدير بين المتجددات
بحسب علم المخاطب فيقدر تارة هذا بذاك وأخرى ذلك بهذا فاذا قيل متى جاء
زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان السائل مستحضرا لطلوع الشمس
وقصدهم من هذا التفسير افادة أن ليس الزمان أمرا محققا بل هو اعتبار يتعاكس
لا بيان الحقيقة اذ لا حقيقة للوهميات (والقدماء) من الحكماء (على أنه جوهر)

فاحفظه فإنه لا ينبغي الامساك عن أمثاله (قوله وامتناع فناء الزمان الخ) ولزوم
أن يكون عدمه بعد الوجود مقتضيا لزمان آخر ولزوم السكون بين كل حركتين
مستقيمتين وعلى تقدير تسليم تلك الأصول أو الزام الخصم اياها بأن يجعل ما ذكر
احتجاجا من بعض الفلاسفة على بعضهم قد يقال لانسلم ان القابل للتفاوت يكون كما
انما يلزم لو كان ذلك بحسب الذات وهو في حيز المنع ثم عورض الدليل المذكور
بوجوه منها أن الزمان لو كان مقدارا للحركة لامتنع انتساب الامور الثابتة
اليه بانطباقه عليها أما الملازمة فلان الزمان حينئذ أمر متغير والمتغير لا ينطبق على
الثابت لان معنى الانطباق هو أن يكون جزء من هذا مطابقا لجزء من فاك على
الترتيب في التقدم والتأخر وأما بطلان اللازم فلأننا كما نقطع بوجود الحركة أمس
واليوم والغد كذلك نقطع بأن الموجودات الثابتة حتى الواجب وجميع المجردات
موجودة فيها فان جاز انكار هذا جاز انكار ذلك ولهذا ذهب أبو البركات
البغدادي الى ان الزمان مقدار الوجود كما ذهبنا اليه في بعض رسائلنا قبل الاطلاع
على مذهبه وأجيب بأن النسبة الى الزمان هو محمول فيه أهم من أن يكون
حقيقة كالحركة أو تقديرا كالسكون فان معنى كونه في ساحة أنه لو فرض أنه

لاعرض (مستقل) أى مجرد عن المادة لاجسم مقارن لها فتم من رعم أنه واجب الوجود إذ لا يمكن عدمه لا قبل الوجود ولا بعده لان التقدم والتأخر بين وجوده وعدمه ليس الا بالزمان فان كان عين الزمان الاول لزم وجود الشئ حال عدمه وان كان غيره لزم التسلسل فلعله لم يرد بالجواهر ما هو قسم للممكن ورد بعد تسليم المقدمات بأن امتناع العدم بعد الوجود أو قبله لا ينافي الامكان ومنهم من اعترف بإمكانه وعدمه في اثبات كونه جوهرامستقلا دعوى ضرورة (يقطع بوجوده وان لم يوجد جسم ولا حركة) حتى لو فرضنا أن الفلك كان معدوما فوجد ثم كنا قاطعين بوجود ذلك الامر وبتقدم عدم الفلك على وجوده وتأخره عنه فلا يكون فلكا ولا حركة ولا شيا من عوارضها بل جوهرأزليا يتبدل ويتغير بحسب النسب والاضافات المتغيرات لا بحسب الحقيقة والذات ثم

حركة لكانت في ساعة وأيضا نقل من ابن سينا أنه قال ان معنى انتساب المتغير الى الزمان هو أنه فيه وغير المتغير هو أنه معه ومنها أن الحركة كما سيجيء تطلق على كون المتحرك متوسطا بين المبدأ والمنتهى وهو أمر ثابت مستمر الوجود وعلى الامر الممتد في المسافة من المبدأ الى المنتهى وهو وهمي محض فان جعل الزمان مقدارا لها بالمعنى الاول كان قارا وهو محال أو بالمعنى الثانى لم يكن أمرا موجودا وأجيب بأننا نختار الثانى وهو أمر غير قار موجود لكن بمعنى أنه يوجد جزء فجزء منه من غير أن يحصل منه جزآن دفعة وهذا لا ينافي كونه وهما من حيث المجموع الممتد تدبر ومنها أنه لو كان مقدار حركة الفلك لكن تصور وجوده بدونها محالا واللازم باطل وأجيب بأن الحكم بوجود امتداد به التقدم والتأخر على تقدير أن لا تكون حركة أصلا انما هو من الاحكام الوهمية الكاذبة كالحكم بأن خارج الفلك فضاء لا يتناهى وامترض بأننا نجد القطع بهذا الامتداد في حالى وجود الحركة وعدمها على السواء إن حقاقن أو وهما فوهم والتفرقة تحتاج الى البيان كذا ذكره (قوله أى مجرد عن المادة الخ) أقول الظاهر من عباراتهم

باعتبار نسبة ذاته الى الامور الثابتة يسمى سرمد او الى ما قبل المتغيرات دهر او الى مقارنتها زمانا هذا ثم لا يخفى أنه على الفرض المذكور انما يقطع بتقدم عدم الفلك على وجوده وتأخره عنه وأما أنه يقطع بوجود الزمان فلا بل هو أمر متوهم من امتداد الوجود أو العدم ومن تقدم وتأخر بالذات بين وجود الشيء وعدمه

(فصل في المكان) لاخفاء في تحقق شيء ينتقل الجسم منه واليه ولا يسع معه غيره وهو المسمى بالمكان واختلف في حقيقته (قيل هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس لسطح الظاهر من الجسم) المحوى) واليه ذهب ارسطو وأتباعه من المشائين ولكونه بهذا المعنى راجعا الى أقسام الكم المتصل أورده عقيب الزمان (وقيل) فائله أكثر الحكماء والمتكلمون هو (البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم) البعد اما مادي يحل في الجسم ويقوم به وهو المسمى بالجسم التعليمي أو مفارق عن المادة لا يقوم بعمل بل فيه الجسم ويلاقيه بجملته وهو المسمى بالمكان الا أنه عند المتكلمين عدم محض وأمر موهوم يشغله الجسم ويملؤه على سبيل التوهم وعند الحكماء أمر موجود مجرد قائم بذاته لتوارد الممكنات عليه

هو أنه جوهر ليس بمادي كالجسم ولا مجرد كالعقول بل هو برزخ بينهما كما قالوا في البعد المقطور الاتي انه قسم سادس وراء الاقسام الخمسة المشهورة للجوهر فعنى استقلاله وتجرده هو أنه غير مفتقر الى محل يقومه كما فسر المصنف رحمه الله في شرح المقاصد بقوله أي قائم بنفسه غير مفتقر الى محل يقومه أو حر كة نقطته انتهى قدير (قوله بل هو أمر متوهم الخ) كما سبق في بيان منهب المتكلمين (قوله وعند الحكماء أمر موجود الخ) قيل عبر منه أفلاطون تارة بالهيولي لتوارد الاجسام عليه توارد الصور على المادة وتارة بالصورة لكونه من الابداد الممتدة في الجهات فتكون بمنزلة الصورة الاتصالية الجسمية التي بها قبول الجسم

مع بقاءه بشخصه ويسمى بعدا مفطورا لانه فطر عليه البديهة فانها شاهد بان
الماء انما حصل فيما بين أطراف الاناء من الفضاء قبل كانه جوهر متوسط بين
عالمى الجوهر المجردة التى لا تقبل اشارة حسية والاجسام الكثيفة التى تقبلها
(والامارات) التى ذكروها للمكان (مثل مساواة المكان للتمكن) لان
التمكن يجب أن يكون منطبقا على المكان ما مثاله فيجب أن يكون متساويين
(و) مثل (عمومته) أى المكان (لكل جسم) لان كل جسم مشار اليه به هنا وهناك
والمشار اليه به ما هو المكان ليس الا (و) مثل (كون الطير فى الهواء المتحرك)
عليه ساكنا (والجحر فى الماء الجارى) عليه (ساكناتدل) تلك
الامارات الثلاث (على الثانى) أى كون المكان بعدا فانه لو كان سطحا لزم
عدم مساواته له فيما اذا جعلنا الشمعة المدورة صفحة رقيقة فان السطح المحيط بها

للابعاد فاندفع ما يقال ان امتناع كون حيز الجسم جزءا منه فى غاية الظهور فكيف
يذهب اليه قائل فضلا عن الحكيم (قوله لانه فطر عليه الخ) وقيل لانه ينشق
فيدخل فيه الجسم (قوله يجب أن يكون منطبقا على المكان الخ) أقول الظاهر أن هذه
الامارات يلزم أن تكون من مسلماتهم حتى تصح لان يتمك بها أحد الفريقين
على عدم صحة ما ذهب اليه الآخر فيثبت ان أريد من تساوى المكان للتمكن
وانطباقه عليه كونه بحيث يسعه ولا يسع معه غيره فهو مسلم أنه مسلم الفريقين
وأما اذا أريد به تساوى مقداريهما بحيث يكون بازاء كل جزء من مقدار أحدهما
جزء من مقدار الآخر ولا يكون بينهما تفاوت أصلا فهو لا يكون مسلما للقائلين
بالسطح الا اذا أريد بمقداريهما مقدار السطح الباطن من أحدهما والظاهر من
الآخر لا مطلقا مقداريهما فتنهجا واحفظه فانه ينفعك فى حديث الشمعة الآتى قريبا
(قوله لان كل جسم مشار اليه الخ) أى لان كل جسم محكوم عليه بأنه هنا أو هناك
اذ المقصود اثبات أن كل جسم ذو مكان لأنه نفس المكان فاندفع ما يتوهم

أضعاف المحيط بالدورة مع أن المتمكن في الحالين واحد ولزم أيضاً أن يحوى الجسم المحيط بالكل جسم آخر يكون سطحه الباطن مكاناً له والالم يكن المكان عامالكل جسم وأن يكون الطير في الهواء المتحرك متحركاً وكذا الحجر في الماء الجارى ضرورة تبدل السطوح المحيطة بهما والجواب منع كون المتمكن في الحالين واحداً ومنع عموم المكان لأن المشار إليه بهنالك قد يكون ما به تمايز الأجسام في الإشارة الحسية أعنى الوضع الذى به يمتاز المشار إليه عن غيره وأن الحركة عندهم حالة مستمرة للمتحركة من أول المسافة إلى آخرها وهذه الحالة غير استبدال المكان هذا

من أن هذا الاستدلال بظاهرة انما يدل على أن كل جسم هو نفس المكان وهو غير المطلوب (قوله مع أن المتمكن في الحالين واحد الخ) أقول إن أريد بوحدة المتمكن هنا وحدة تمام مقدار الشمعة في الحالتين فهو مسلم لكن لا يلزم منه عدم مساواة المكان للممكن فإن المساواة المسلمة ضد القائلين بالسطح هو تساوى مقدار المكان لمقدار السطح الظاهر من المتمكن لا تمام مقداره كما سبق فهنا يساوى مقدار كل من المكانين لما يحويه من مقدار السطح الظاهر من الشمعة والتفاوت بين السطحين الظاهرين من الشمعة في الحالتين يقتضى للتفاوت بين المكانين لا ينافي وحدة الشمعة بالنظر إلى تمام مقدارها كما هو ظاهر وإن أريد بوحدة المتمكن وحدة السطح الظاهر من الشمعة في الحالتين فهو مع كونه ممنوعاً كما يأتى التصريح به في الجواب يناقض تسليم كون السطح المحيط بها حالة الرقة أضعاف المحيط بها حالة التدوير فتدبره فانه دقيق جداً (قوله ولزم أيضاً أن يحوى الجسم المحيط الخ) أى واللازم باطل ضرورة تنهاى الأبعاد (قوله ضرورة تبدل السطوح الخ) أى والحركة اما عبارة عن ذلك التبدل أو ملزومة له (قوله وهذه الحالة غير استبدال الخ) أى هذه الحالة التى هى الحركة غير استبدال السطوح ولو قيل بلزومه لها قلنا لانسلم أنه يلزم من استبدال السطوح المحيطة بالطير مثلاً حصول تلك الحالة له لجواز أن يكون لازماً أهم ثم اعلم أن القائلين بالسطح احتجوا بأن المكان لو كان هو البعد

ثم التفسير المذكور للمكان هو ما عليه أهل العلم والتحقيق وأما العامة فيطلقونه على ما يمنع الشيء من النزول فيجعلون الأرض مكانا للحيوان دون الهواء المحيط به ودون البعد الموجود أو الموهوم (و) اختلفوا في أن المكان سواء كان سطحاً أو بعداً موجوداً أو موهوماً (هل يجوز خلوه عن الشاغل) فان قيل ما معنى القول بإمكانه عند

فأما أن يكون متوهماً مفروضاً أو متحققاً موجوداً والكل باطل أما الأول فلأن المكان ضرورة وأما الثاني فلأنه حينئذ إن كان قابلاً للحركة الأينية كان له مكان وينقل اليه فيلزم ترتب الامكنة لا إلى نهاية وإن لم يكن قابلاً لها لزم أن لا يكون الجسم أيضاً قابلاً للحركة فإن الجسم ملزم البعد المتأني لقبولها وملزم المتأني للشيء مناف لذلك الشيء وبأنه يلزم من تمكن الجسم في البعدين تداخل البعد وهو باطل للقطع بأنه ليس في الاناء المملوء من الماء إلا بعد واحد ولأنه يستلزم اجتماع المتأنيين في محل هو المتمكن وبأن البعد في نفسه إما أن يفتقر إلى محل فيمتنع تجرده أو يستغنى عنه فلا يحل في المادة لأن معنى الحلول اختصاصه به بحيث لا يقوم بدونه فلا يرد أنه يجوز أن لا يفتقر إلى المحل بالذات لكن بعرضية الحلول فيه بالغير وأجيب بأننا نختار أنه موجود ولا نسلم لزوم شيء مما ذكر لجواز أن يكون البعدان مختلفين بالماهية مشتركين في مطلق البعد فلا امتناع من اختصاص أحدهما بقبول الحركة واقتضائه اختصاص الآخر بإمكان نفوذ الشيء فيه فلا يكونان متأنيين على أن اجتماعهما في المتمكن ممنوع لأن أحدهما في المتمكن والآخر فيه المتمكن (قوله وأما العامة الخ) والامارات المذكورات تدل على خلاف مذهبهم أيضاً لكن في تسليمهم مساواة المكان للممكن تأمل فتأمل (قوله فان قيل ما معنى القول بإمكانه الخ) حاصل قبحه السؤال أن اشتغال المكان بالشاغل وعدم اشتغاله به إنما يتصور إذا كان موجوداً وأما إذا كان وهمياً معدوماً كما هو ضد أكثر المتكلمين فلا يتصور فيه ذلك إذ لا معنى لاشتغال المعدوم بالموجود وعدم اشتغاله فلا معنى للقول بإمكان خلوه المكان وعدم خلوه فان قيل سلمنا أنه لا يتصف المعدوم باشتغاله بالموجود

من يجعله نفيًا صرفًا قلنا هو أنه يمكن أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يتماسهما (قيل نعم) يجوز (لانا اذا رفعنا صفحة ملساء) دفعة (عن) صفحة أخرى ملساء (مثلها) حين ما تماس سطحاهما المستويان بحيث لا جسم حائل بينهما (لزم في أول زمان الارتفاع خلوا الوسط) ضرورة فان الهواء انما ينتقل اليه من الاطراف ويمر بالاجزاء بالتدريج ويصل بالآخر الى الوسط فعند كونه على الاطراف يكون الوسط خاليا وهذا الزاى مبنى على ما هو عند الخصم لا برهاني فانه عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء اليه من الاطراف بل قد يخلقه الله تعالى فيه دفعة وانت خير بأنه لا يتم هذا الالتزام عليهم الايمان جواز

لكن لا نسلم عدم اتصاله بعدم الاشتغال به كيف وعدم اشتغال الشيء بالشاغل كما يصدق بعدم حصول الشاغل فيه يصدق بعدم ذلك الشيء في نفسه أيضا فخلو المكان اذا كان معدوما واجب فضلا عن امكانه فحيث كان الواجب أن يقال لا معنى للقول بجواز خلو المكان وعدم جوازه (قلت) انما يتم لو اعتبر عدم الاشتغال بطريق السلب وأما اذا اعتبر بطريق العدول والتحصيل كما هو المراد هنا فلا وعلى تقدير تسليمه لا ضرر فيه اذ غاية أن يجعل توجبها آخر للسؤال لكن الجواب المذكور بقوله قلنا الخ انما يصلح جوابا على التوجيه الاول لا على هذا أيضا فان الموافق لعبارة الشارح « مدظله » هو التوجيه الاول فتدبر جدا (قوله أن يكون الجسمان بحيث الخ) أقول قد سبق أن اشتغال الموهوم بالموجود انما هو على سبيل التوهم فانهم (قوله دفعة الخ) أى بحيث لا يكون ارتفاع أحد الجانبين قبل الآخر حتى يلزم الانفكاك (قوله سطحاهما المستويان الخ) قد يمنع امكان أن يوجد جسم له سطح مستو ليس فيه ارتفاع وانخفاض أصلا ولذا يمنع كون التماس بين السطحين لم لا يجوز أن يكون بين أجزاء لا تفجزأ من الجانبين كما هو عند المتكلمين (قوله بل قد يخلقه الله الخ) أو يصل اليه من المنافذ والمسام بين الاجزاء كما هو عندهم أيضا (قوله وانت خير الخ) تحريره هو أنه ان أريد بكونه

الارتفاع دفعة أى فى آن والحكيم يمنعونه فان الارتفاع حركة وكل حركة عنده فى زمان
اذ لابد أن تكون الحركة على مسافة منقسمة وقطع بعضها مة - دم على قطع كلها
فوقوعها انما هو فى زمان وانه منقسم الى غير النهاية فى زمان ارتفاعها ينتقل الهواء
من طرفها الى الوسط فلا يلزم خلوه (و) لانا (اذ ارفعنا أحد جانبي الزق)
اللاصق أحد جانبيه بالاخر بحيث لا يكون بينهما هواء (المشدود الرأس
والمسام) جميعها (عن) الجانب (الآخر خلا جوفه) وأجيب بجواز أن
يبقى فى جانبي الزق قليل هواء يتخلل عند الارتفاع (وقيل لا) يجوز الخلو عن
الشغل (واللازم تساوى) زمان الحركة مع (وجود المعاق و) زمان تلك
الحركة مع (عدمه) واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة (فيما اذا فرضنا
حركة جسم فى فرسخ خلاء) ولا محالة يكون فى زمان (ولتكن ساعة و) فرضنا
حركة (أخرى) لذلك الجسم (مثلها) فى القوة (فى) فرسخ (ملاء) ولا محالة
تكون فى زمان أكثر لوجود العائق (ولتكن ساعتين و) فرضنا حركة (أخرى)
لذلك الجسم (مثلها) بتلك القوة (فى) فرسخ (ملاء قوامه نصف قوام) الملاء
(الاول فيكون) زمان الحركة فى هذا الملاء الارق (ساعة) أيضا (ضرورة
أن) المسافة والمتحرك والقوة المحركة اذا اتحدت يكون (تفاوت الزمان)

دفعة كونه فى آن لا ينقسم أصلا فلا نسلم امكانه فان الارتفاع حركة تقتضى زمانا
وان أريد كون حركات جميع أجزائه معا بحيث لا يلزم منه الانفكاك فلا نسلم
استلزامه للخلاء فان الحركة لما كان لها زمان جاز أن يمر الهواء فيه من الاطراف
الى الوسط (قوله وأجيب بجواز أن يبقى الخ) ويجوز أن ينفذ الهواء من المسلم وان
بولغ فى شديها كما هو عندهم أيضا (قوله قوامه نصف قوام الملاء الاول الخ)
أى يكون فى ملاء أرق من الملاء الاول على نسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة
الملاء الاول كما يكون زمان الخلاء نصف زمان الملاء الاول وكذلك يكون قوام الملاء

في القلة والكثرة (بحسب تفاوت المعاوق) فيهما فيلزم تساوي زمان حركة ذي
المعاوق أعني الجسم في الملاء الارق وزمان حركة عديم المعاوق وهو ما اذا كان في
الخلاء واعترض بأنه لا يلزم من كون الزمانين على نسبة المعاوقين أن يكون
زمان قليل المعاوق مساويا للزمان عديمه وانما يلزم لو لم يكن الزمان الا بازاء المعاوقه
وأما اذا كانت الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان كالساعة المفروضة في الخلاء
فلا اذني المعاوق القليل يكون ساعة بازاء نفس الحركة كما في الخلاء ونصف ساعة
بازاء المعاوقه التي هي نصف المعاوقه الكبيرة التي يقع ساعة بازائها (ومن

الآرق نصف قوام الملاء الاول الى ما صرح به في شرح المقاصد وقد يمنع امكان
أن يكون نسبة القوامين على نسبة الزمانين وانما يتم ذلك لو لم ينته القوام الاول
الى مالا قوام أرق منه وهو ممنوع (قوله في القلة والكثرة الخ) انما يتم ذلك لو
انقسم المعاوقه بانقسام القوام بحيث تكون سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فيكون
جزء المعاوق معاوقا وهو ممنوع لم لا يجوز أن تكون متوقفة على قدر من القوام
بحيث لا توجد بدونه (قوله واعترض بأنه لا يلزم من كون الزمانين الخ) قال في شرح
المقاصد انه لا يلزم من كون المعاوقين على نسبة الزمانين الخ انتهى أقول أراد بالزمانين
زمان الخلاء وزمان الملاء الاول كما سبق منه آنفا فالشارح «مد ظله» ان أراد بهما
ذينك الزمانين فلا وجه لتغيير العبارة بل فيه تأمل كما لا يخفى وان أراد بهما زمانى الملاءين
فلا شك أن كونهما على نسبة المعاوقين بأن يكون زمان الارق نصف زمان
الآخر كما أن معاوقته نصف معاوقه الآخر لا يستلزم كون زمان قليل المعاوق مساويا
لزمان عديمه بالضرورة فيكون قوله لا يلزم الخ ممنوعا وكذا قوله وانما يلزم لو لم يكن
الخ فاسدا كما لا يخفى اللهم الا أن يقال أراد زمانى الملاءين لكون المقصود من عبارة
هو أنه لا يلزم من كون تفاوت الزمانين على حسب تفاوت المعاوقين ذلك التساوى
فتدبره جدا فانه دقيق (قوله وأما اذا كانت الحركة بنفسها الخ) قالوا المراد بنفس
الحركة حركة ذلك الجسم بتلك القوة من غير اعتبار معاوقه المخروق لا ماهية الحركة

أماراته) أى من أمارات امتناع الخلاء أنه لو وجد لزم انتفاء أمور نشاهد هامثل
 (ارتفاع اللحم في المحجمة) فإنه عند انجذاب الهواء يتبعه اللحم لئلا يلزم الخلاء
 (و) ارتفاع (الماء في الأنبوبة) الى قم الماص اذا انغمض أحد طرفيها
 في الماء ومصر الطرف الآخر مع اقتضاء طبيعة النزول دون الارتفاع فما ذلك الا لأن
 سطح الهواء ملازم لسطح الماء لامتناع الخلاء فاذا ارتفع سطح الهواء بالخص
 تبعه سطح الماء (وعدم نزول الماء من ثقبته) ضيقة في أسفل (الكوز
 المشدود الرأس) لئلا يبقى حيز الماء خاليا ونزوله عند فتح رأسه لدخول الهواء
 وأجيب بأنه يجوز أن يكون ذلك لأسباب أخر فان غاية هذه الامور لزومها لانتفاء
 الخلاء واللازم قد يكون أعم فلا يصح الاستدلال بوجوده على وجود الملزوم (و) قد
 عرفت مما تلونا أن (المعترض مستظهر من الجانين) فلا تكن من الغافلين
 (فصل في الكيف) قدم مباحثه على سائر المقولات لانه أصبح وجودا من
 جميعها اذ منه المحسوسات التي هي أظهر الموجودات الا أنه قدم الكم عليه لما أنه
 يعلم الماديات والمجردات فان قيل المجردات متصفة بالعلم وهو من مقولة الكيف

من حيث هي والا لورد الاعتراض بأنها لو اقتضت قدرا من الزمان لزم ثبوت ذلك
 القدر لكل من جزئيات الحركة لامتناع تخلف مقتضى الماهية منها واللازم
 باطل كما في الحركة المفروضة في جزء من ذلك القدر من الزمان ولا الحركة
 المجردة من السرعة والبطء والا لورد أن الحركة بمنع أن توجد الا على حد من
 السرعة والبطء فانها لا محالة تكون في مسافة وزمان ينقسم كل منهما لا الى نهاية
 فاذا فرضنا وقوع أخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان تكون الاول أبطأ
 منها أو في ضعفه تكون أسرع فالحركة المجردة منها لا توجد وما لا يوجد
 لا يستدعى شيئا من الزمان فليتأمل (قوله لما أنه يعلم الماديات الخ) وذلك لعدم
 المقول والنفوس والمقدار للكان عند من يجعله بعدا موجودا فانهم

فيعم هو أيضا أجيب بأن علم المجردات حضوري فليس من الكيف وهو (عرض لا يقبل لذاته قسمة ولا نسبة) فخرج الجوهر والكم وسائر الاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض زاد قيد عدم اقتضاه الاقسمة احترازا عنهما ولا يخرج من التعريف العلم بالمركب أو البسيط حيث يقتضي القسمة تطرا الى المتعلق واعترض بأن من الكيفيات ما يتوقف تعقله على تعقل شيء آخر كالعلم وأجيب بأنه ليس توقفا وانما هو استلزام واستعقاب بمعنى أن تصويره يستعقب تصور متعلق له بخلاف النسبيات فانها لا تتصور الا بعد تصور المنسوب

(قوله فليس من الكيف الخ) وهذا اغمايتم ضد القائلين بأن علم الواجب وكذا العقول المجردة بالاشياء كلها حضوري بناء على ان كل عقل بصفاته القائمة به حاضر عند البواق لا بالصورة بل بنفس الذات فتنبه اه منه

(قوله وهو عرض لا يقبل الخ) لاختفاء في أنه لا طريق الى تعريف الاجناس العالية الا بالرسوم اذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل لان التركيب من امرين متساويين احتمال عقلي لا تحقق له على ما قالوا (قوله فخرج الجوهر) أى بقيد العرض (قوله والكم) أى بقيد عدم القسمة وسائر الاعراض أى بعدم قبول النسبة (قوله ومن جعل النقطة) أى بجعلها من الامور المتحققة زاد في هذا التعريف قيدها لاخراجها ومن جعلها من الامور الاعتبارية كالمصنف لا حاجة له في ذلك الى ذلك لعدم دخولها في العرض (قوله ولا يخرج من التعريف) أى قيد عدم القبول بقوله لذاته لئلا يخرج منه التعريف العلم الخ (قوله واعترض بأن من الكيفيات الخ) الاعتراض والجواب المذكوران في شرح المقاصد وحاصل الاعتراض ما يفهم من حاشية منقولة منه هنا وهو أن العلم بمعنى الصورة الحاصلة من الشيء في العقل يتوقف تعقله على تعقل ذلك الشيء مع أنه جعلوه من الكيف وهو لا يقبل النسبة وحينئذ في انطباق الجواب المذكور على دفع الاعتراض تأمل اذ الظاهر فيه حينئذ ان يقال المراد من قبول النسبة المنفى في الكيف هو توقف

والمنسوب اليه وذلك لكون النسبة نفس حقيقتها أو داخلة فيها بخلاف مثل العلم
 (وأقسامه بحسب الاستقراء أربعة) القسم (الاول) الكيفيات (المحسوسات)
 قدمها لأنها أظهر الأقسام الأربعة ثم أنواع الكيفيات المحسوسة خمسة بحسب
 الحواس الخمس الظاهرة النوع الاول الملموسات المسماة بأوائل المحسوسات
 قيل وجه التسمية أن القوة اللامسة تم جميع الحيوانات ولا يخلو عنها حيوان
 بخلاف سائر الحواس الظاهرة والعموم مقدم على الخصوص (وأصول الملموسات)
 أربعة (الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة) لثبوتها باللبسائط العنصرية
 وتحصل المركبات منها بتوسط المزاج المتفرع عن هذه الأربعة ثم اطلاق الحرارة
 كما في شرح المقاصد على حرارة النار والحرارة الغريزية والفائضة من الأجرام
 السماوية والحادثة بالحركة ليس بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم لانه مفهوم
 واحد هو الكيفية المحسوسة وان كانت الحرارة متخالفة بالحقيقة فانهم

حصوله على حصول الغير لا توقف تصوره على تصور الغير الذي هو الاستلزام
 والاستعقاب فالعلم بالمعنى المذكور وان توقف تصوره على غيره كما صرح به في شرح
 المقاصد لكن لا يتوقف حصوله على حصول الغير والا لامتنع العلم بالمعدومات
 نعم العلم بمعنى الاضافة وكذا سائر الامور النسبية يتوقف حصولها لتصورها على
 الغير ولكن ليست من الكيف الهم الا أن يقال يمكن تحرير الجواب المذكور على
 وجه ينطبق على ما ذكرناه فحينئذ يندفع ما كاد أن يشتبه على بعض الناظرين
 (قوله بخلاف مثل العلم الخ) قال في الحاشية أي بمعنى الصورة الحاصلة لا بمعنى
 الاضافة والانفعال (قوله ليس بحسب اشتراك اللفظ الخ) حاصله أنه لما ذكرنا
 ان الحرارة المذكورة أنواع مختلفة يتوهم أن اطلاق الحرارة عليها بحسب
 الاشتراك اللفظي وليس كذلك فان الحرارة معنى واحد يعم الجميع فانها هي الكيفية
 المحسوسة التي تحدث الخفة والميل المصعد ثم يترتب عليه بحسب اختلاف القوايل
 آثار مختلفة كجمع المتشاكلات وتفریق المختلفات فاطلاقها عليها بالاشتراك المعنوي

(و) اختلاف المفهوم انما هو في الحاراذ (قد يقال الحار لما يحدث الحرارة)
وان لم يقسم به معنى يسمى بالحرارة كما يقال لما يقوم به هذا المعنى (اما بسبب
ملافة البدن) الحيوانى كالاغذية والادوية حتى يظهر منها حرارة في بدن الحيوان
(أولا) بسببها (كا) لاجرام (لسماويات) النيرة التي تفيض منها الحرارة
(وأما) الحرارة (الغريزية التي بها قوام الحياة) للحيوان (فقول نارية)
خرجت عن مزاجها واستفادت بالمزج مع سائر العناصر من اجامعة لا حصل به
التتام تام بين اجزاء المركب (وقيل سماوية) لان العناصر اذا امتزجت
وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب
البسائط السماوية ففاضت عليه حرارة غريزية بها قوام الحياة (وقيل مخالفة
لهما) لاختصاصها بما عاوقة الحرارة الغريزية ومدافعتها حتى ان السوم الحارة
لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فانما آلة للطبيعة يدفع ضرر الحرارة الواردة بتحرير
الروح الى دفعه (ومنها) أى من الكيفيات الملموسة (الاعتماد به على

ولكن هل هو بطريق التواطئ أو التشكيك ففيه تردد ويأتى تفصيل ذلك ولعل
الامر بالفهم للإشارة الى ما ذكر (قوله واختلاف المفهوم الخ) حاصله على ما يفيد
السياق هو أن اختلاف المعنى بحيث يوهم الاشتراك اللفظي انما هو في لفظ الحار
المشتق من الحرارة دون الاشتقاق كما سبق وذلك لان معنى الحار هو ما يقوم به
الحرارة وقد يطلق على ما يحدث الحرارة وان لم تقم به الحرارة فقد اختلف المعنى
المطلق عليه لفظ الحار فلا بأس في أن يكون مشتركا لفظيا بخلاف لفظ الحرارة
فان المعنى الذي تطلق على عليه واحد فلا يتأتى فيها الاشتراك اللفظي ان قيل تعدد
المعنى لا ينحصر في الاشتراك بل يحتمل الحقيقة والمجاز بل هو الظاهر هنا على
ما صرح به في شرح المقاصد حيث قال وهل هي في كل من الكواكب والدواء
والغذاء صفة مسماة بالحرارة كالكيفية المحسوسة في النار أو ذلك توسع واطلاق

المدافعة المحسوسة) . وثبوت ضروري فان من جل حجرا ثقيلا أحس منه اعتمادا
وميل إلى جهة السفلى ومن وضع يده على رزق منفوخ فيه مسكن تحت الماء أحس
بميله إلى العلو ثم هو غير الحركة لانه يوجد عند السكون كما في مثال الرزق فاننا نجد
فيه مدافعة صاعدة وفي الحجر المسكن في الهواء مدافعة نازلة . وأما الاعتماد بمعنى
ما يوجب للجسم تلك المدافعة فليس بمحسوس (وقد يجعل أنواعه) بحسب
الحركات في الجهات الست (ستة) وحصر الجهات في الست (بحسب العرف)
اعتبره العوام من حال الانسان في أن له رأسا وقدمًا وظهرا وبطنًا ويدين والخصا
من حال الجسم في أن له أبعادا ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد طرفين
وأما بحسب الحقيقة

للحرارة على ما منه الحرارة وان لم يقم به معنى الحرارة فيه تردد انتهى (قلت) ذلك
لا يمنع توهم الاشتراك أو نقول المراد بالاشتراك هنا تعدد المعنى أعم من ان يكون
بطريق الحقيقة أولا أو نقول لعل كلا المعنيين للفظ الحار حقيقيان في الاصطلاح
ان قيل لما لم يتحقق مصادم قيام الحرارة بالامور المذكورة بل كان قيام الحرارة بها
متملا كما قال فيه تردد احتمال ان اطلاق الحار عليها انما هو من جهة القيام
لا من جهة الاحداث فلا تعدد لمعنى المشتق أيضا قلت لعلهم اعتبروا في اطلاق
الحار على مثل الدواء حيثية الاحداث دون القيام فعنى قوله وان لم يقم به وان
لم يعتبر فيه حيثية القيام سواء قام به أولا وذلك كالنامية تطلق على القوة التي
تحدث النماء فتفطنه فانه لا ينبغي أن يحسب من تحقيقه (قوله المدافعة المحسوسة
الخ) وهي مدافعة الجسم لما يمنعه من الحركة إلى الجهة (قوله هو غير الحركة
الخ) وكذا هو غير الطبيعة لانه ينعدم مع بقائها كما في الجسم الساكن في حيزه
الطبيعي (قوله فليس بمحسوس الخ) فهو كيفية مغيرة لطبيعته وليست من الكيفيات
المحسوسة لكن لم يتحقق انها من أى قسم من أقسام الكيفية كذا قالوا (قوله
وقد يجعل أنواعه الخ) يقال ان الاعتماد الطبيعي الذي فيه الاختلاف بالحقيقة انما

فالجهات متكثرة (و) بالجـ لـة (الطبيعي) الذي لا يتبدل أصلا (منها)
 أي من أنواع الاعتماد (ما يكون الى فوق وهو الخفة) يعنى الميل
 الصاعد (أو الى تحت وهو الثقل) أي الميل الهابط وذلك لان الجهة الطبيعية
 العلو والسفل المتمايزان بالطبع فيكون الاعتماد الطبيعي نحو أحدهما (وهما
 متضادان) لان بينهما غاية الخلاف (والفلاسفة يسمونه) أي الاعتماد (الميل
 ويجعلونه) أقساما ثلاثة (قسريا وطبيعا وإراديا لان مبدأه إما من خارج)
 عن محل الميل كالسهم المرمى الى فوق (فقسري والافان كان من شعور) وقصد
 كاعتماد الانسان على غيره (فارادى والافطبيعى) كميل الحجر الممكن في الهواء

هو الصاعد والهابط اللذان لا يتبدلان أصلا كما يأتي بخلاف سائر الجهات فانها
 اضافية تتبدل كالمواجه للمشرق اذا وجه للغرب صار قدماه خلفا وما على يمينه
 شمالا وبالعكس فلا تكون أنواعا مختلفة فضلا من جعلها ستة فافهم (قوله فالجهات
 متكثرة الخ) بتكرر ما للجسم من الاجزاء عند من يقول بالجوهر الفرد أو غير متناهية
 بحسب ما يفرضه من الانقسامات عند غيرهم (قوله وهي الخفة الخ) قالوا الاعتماد
 بالنسبة الى العلو يسمى خفة والى التحت يسمى ثقلا وليس له بالنسبة الى سائر
 الجهات اسم خاص (قوله أي الميل الهابط الخ) قالوا ان كلا من الثقل والخفة
 قسمان مطلق ومضاف فالثقل المطلق كيفية تقتضى حركة الجسم الى حيث ينطبق
 مركز ثقله على مركز العالم كما في الارض والمضاف ما يقتضى حركة الى المركز
 لكن لا تبلغه فلا ينطبق عليه كما في الماء والخفة المطلقة ما يقتضى حركة الجسم
 الى المحيط بالغة اليه كما في النار والمضافة ما يقتضيها الى المحيط لمكانها لا تبلغه
 كما في الماء (قوله المتمايزان بالطبع الخ) لعدم تبدلها حتى لو نكس الانسان مثلا
 لم يصرفوقه تحت وتحت فوق بل صار رجله الى فوق ورأسه الى تحت (قوله غاية الخلاف
 الخ) هذا اذا اشترط في التضاد ذلك أما اذا لم يشترط فيه غاية الخلاف فأنواعه
 متضادة مطلقا (قوله والفلاسفة يسمونه الميل الخ) قال في شرح المقاصد انهم قد
 ذكروا ما يدل على ترددهم في ان الميل نفس المدافعة المحسوسة أو مبدؤها القريب
 الذي يوجد عند كون الحجر صاعدا في الهواء أو ما كنا على الارض انتهى فتدبر

الى السفلى (فيل مثل النبات الى التبرز والتزيد) في الاقطار (طبيعي) اذ هو ليس من مبدل خارج عن محل الميل ولا من قصد وما يقال من أن الطبيعي لا يكون الاصاء-دا أو هابطا فانما هو في البسائط العنصرية* (و) القسم الثاني من الكيفيات المحسوسة المبصرات قالوا (أصول المبصرات) أى أوائلها التي هي مبصرة بالذات (الألوان والاضواء) وان كانت رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء ومعنى كونها مبصرة بالذات أن لكل منها رؤية على حدة متعلقة به دون الآخر ولهذا انكشف كل منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف غيرهما من الكيفيات المختصة بالكميات ومن المقادير والاضاع وغير ذلك مما لا يعد في الكيفيات المحسوسة فانها مبصرة بتوسطهما بمعنى أن الرؤية المتعلقة باللون أولا وبالذات هي بعينها متعلقة بها ثانيا وبالعرض على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها ولهذا لم تنكشف انكشافهما (ولكل منهما أنواع) كالسواد والبياض

(قوله اذ هو ليس من مبدل خارج الخ) فيكون الطبيعي أعم من أن يكون على وتيرة واحدة كميل حجر مسكن في الهواء أو على وتيرة مختلفة كميل النبات الى الجهات ومنهم من يجعل ما لا يكون على وتيرة واحدة من النفساني وفسره بما هو يشمل الارادى وهذا القسم من قسمي الطبيعي وأما من يجعل النفساني مرادفا للارادى والطبيعي مخصوصا بما هو على وتيرة واحدة فيجمل ميل النبات خارجا من الاقسام لكونه مركبا (قوله المختصة بالكميات) كالاستقامة والانحناء (ومن المقادير والاضاع الخ) كالطول والقصر والقرب والبعد والحركة والسكون والضحك والبكاء وما يتوهم من ابصار نحو الرطوبة واليبوسة فبنى على أن يبصر ملزوماتهما كالسيلان والتمسك الراجعين الى الحركة والسكون (قوله كالسواد والبياض الخ) الظاهر من كلام القسم هو أن أنواع اللون مطلق السواد والبياض والحمة ونحوها لكن المحققين على أن النوع ليس مطلقا بل هو البياض المخصوص الذي لا تفاوت افراده كبياض الناج مثلا وكذلك السواد والحمة ونحوها وذلك مثل ما مر في الملحوسات

وكضوء الشمس والسراج وغير ذلك (إلا أن لكل) نوع (من أنواع اللون اسمها
خاصا بخلاف الضوء) فإنه انما يتعين نوعه بالاضافة ثم انه زعم البعض أن
لا حقيقة للون أصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء المضي للأجسام

من أن النوع منها ليس الحرارة مثلا بل هو الحرارة المخصوصة التي تكون في أفرادها
على السواء كحرارة النار ثم ان مطلق البياض مثلا كما أنه ليس نوعا ليس جنسا
لأنه مقول بالتشكيك وهو لا يكون الا عارضا كما قالوا من أن التفاوت في الماهية
وذايتها ممتنع واستدلوا عليه بأن الامر الذي به يتحقق التفاوت حيث يوجد في الاشد
دون الاضعف ان لم يكن داخلا في الماهية لم يتحقق التفاوت فيها وان كان داخلا لم
يتحقق اشتراك الاضعف مع الاشد في الماهية لانتفاء بعض أجزائها فيه وامترض
بأنه جار في العارض أيضا فان القدر الزائد اما داخل في مفهوم العارض وماهيته فلا
اشتراك أو غير داخل فلا تفاوت قال المصنف ما حاصله ان الحق هو أن عدم دخول
القدر الزائد الذي به التفاوت في المعنى المشترك ان كان مانعا من التفاوت لزم
امتناع التفاوت في شئ من المفهومات في أفرادها سواء كان عارضا أو ذاتيا وان لم يكن
مانعا لم يتم ما ذكر في امتناع تفاوت ماهية وذايتها انتهى والحاصل أنه لا فرق
بين الذاتي والعرضي في امتناع التفاوت بين أفرادها وامكانه وأقول الحق أن عدم دخول
القدر الزائد انما يكون مانعا من التفاوت لو لم يكن من جنس المزيد عليه أما لو كان من
جنسه فلا شك أن ما فيه ذلك الزائد أشد مما لم يكن فيه ذلك فقد تفاوتتا مع اشتراكهما
في معنى الماهية سواء كانت تلك الماهية ذاتية أو عرضية ان قيل عدم دخول القدر
الزائد على أي معنى من المعاني في ماهيته ينافي كونه من جنسه قلت عدم دخول الشئ
في الشئ كما يكون بالخروج منه يكون بكونه نفسه وبما يصدق هو عليه فالمقدار الذي هو
ذراع ونصف اشد في المقدارية مما هو ذراع واحد أو نصف والمقدار الزائد أعنى
نصف الذراع أو الذراع كما أنه ليس جزء المقدار وداخلا فيه كذلك ليس خارجا عنه
وغير محمول هو عليه اذ المقدار كما يصدق على كل من ذراع ونصف ذراع يصدق على
المجموع ايضا لكن صدقه على المجموع أشد من صدقه على كل منهما وهكذا كل

الشفافة الصغيرة والسواد بضد ذلك أى عدم نفوذ الهواء والضوء في عمق الجسم
وباقى الألوان تخيل بحسب اختلاف السبب وتفاوت مخالطة الهواء وأما
المحققون فعلى أنها كيفيات حقيقية () وتخيل البياض من مخالطة الضوء
للأجسام الشفافة (أى كون البياض في بعض الأجسام أمرا تخيليا لا حقيقة
له) كما في الثلج وزبد الماء ومسحوق الزجاج (فإنه لا بياض حقيقة فيه وإنما
يخيل من مخالطة الضوء للأجزاء الصغار الشفافة لتلك الأجسام (لا يمنع)
هذا التخيل (كونه حقيقة) أى كون البياض أمرا حقيقيا موجودا () تحصل
بأسباب () أخرى غير المخالطة فإنها كما مر سبب لتخيله لا سبب لحصوله كما في غير تلك
الأجسام مما هو أبيض حقيقة (والضوء) غنى عن البيان كسائر المحسوسات

(قوله لا سبب لحصوله) على أنه يمكن أن يقال إنها أيضا من أسباب حصوله ولا دليل
يدل على امتناع ذلك اهـ منه

ماهية من الماهيات ذاتية أو عرضية جوهرها أو مرضا قدبره جدا فإنه من معارك آراء
الاذكياء (قوله (١) من ذلك الخ) أى من مخالطة الهواء (قوله كونه أمرا حقيقيا الخ)
فإنهم ذكروا أن الشيخ الرئيس لم ينكر حصول البياض في نحو الثلج وزبد الماء وأنه
لا سبب في ظهوره سوى مخالطة الهواء بل ادعى أنه يحصل بأسباب أخرى كما في الجسم
فإنه يتبيض بالطبخ بالنار دون السحق مع أن تفرق الأجزاء وتداخل الهواء فيه في صورة
السحق أظهر نعم لا بعد في أن يكون ظهور البياض على الإبصار بالمخالطة بحيث يظن أنه
لا يحصل إلا بها (قوله غاية الأمر أن ظهوره هنا الخ) الظاهر إسقاط لفظة هنا
والتصير بالحصول بدل الظهور كما في بعض النسخ كما سبق آنفا من أن ظهور البياض
مطلقا أى الأحسان به لا يكون إلا بالمخالطة وإن كان حصوله بسبب آخر غيرها فتعفن
(قوله غنى عن البيان الخ) فالتمريف بنحو كيفية لا يتوقف الإبصار بها على الإبصار بشئ آخر
تنبيه على بعض خواصه (قوله قوله غاية الأمر الخ) ليس في نسخة الشارح التي بينا

وهو (ان كان ذات المحل) بأن لا يكون فائضا عليه من مقابلة جسم آخر مضيء
 (فذا تى كمال الشمس ويسمى ضياء والافعرضى) كما للقمر (ويسمى نورا) أخذا
 من قوله تعالى وهو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا (والعرضى ان كان)
 حصوله (من مقابلة المضيء لذاته) كضوء القمر وضوء وجه الارض المقابل
 للشمس (ف) هو ضوء (أول والا) بان كان من مقابلة المضيء لغيره (ف) هو
 ضوء (ثان أو ثالث) وهلم (والظلمة عدم مأكلة) لا كيفية وجودية على
 ما ذهب اليه بعض (ومجموعايتها) كما فى قوله تعالى وجعل الظلمات والنور
 (لا توجب كونها كيفية موجودة) فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل عدم
 الخاص وانما المناسق للمجموعية لعدم الصرف (كيف ولو كان) أى لو وجد
 والظاهر تأنيث الفعلين (لكان حائلا) وما نعا (للجالس فى الغار) المظلم
 (من إبصار الخارج) من الغار (كالعكس) أى كما أنه مانع للخارج من إبصار
 ما هو فى الغار (لعدم الفارق) لوجود العائق عن الرؤية بينهما فى الصورتين

(قول المحقق لوقوع الفصل) انظر آية الفصل

(جعل الشمس ضياء) أى ذات ضياء (والقمر نورا) أى ذا نور (قوله
 وهلم الخ) أى على اختلاف الوسائط بينهما وبين المضيء بالذات الى أن ينتهى
 الضوء وينعدم بالسكينة وهو أهنى عدم الضوء عما من شأنه الضوء هو الظلمة (قوله
 وانما المناسق للمجموعية الخ) قد سبق بيان معنى جعل الاعداد فتذكر (قوله
 والظاهر تأنيث الخ) لانهما الى ضمير المؤنث أعنى الظلمة وانما قال والظاهر
 لوقوع الفصل أو لاحتمال التأويل بالذات كورقة فهم (قوله أى كما أنه مانع للخارج الخ)
 أقول فيه نظر فان المستعمل به اما أن يكون ممن يخص المانع بالامر الوجودى كما هو
 المقصود فقد اترف بكون الظلمة وجودية فيناقض ما هو بصدد من اثبات كونها
 عدمية واما أن يكون ممن يجعل المانع أهم من أن يكون وجوديا أو عدميا فيرد أنه لم لا

فتعين أنها عدم الضوء وحينئذ اختلاف حالهما بانتفاء شرط كون الجالس في الغار
 مرثيا فلا يرى دون شرط كون الخارج مرثيا فيرى وفي المواقف اوقيل كما أن شرط
 الرؤية ضوء محيط بالمرئي فقد يكون العائق عن الرؤية ظلمة محيطه به لم يكن بعيدا
 (والذاتي من المترقق) أى ما يتلا لا و يلع (كالمشمس) من التلا لؤ
 واللمعان (يسمى شعاعا والعرضى) منه (كالمشاهدة) التى حاذت الشمس
 يسمى (بريقا) ونسبة البريق الى الشعاع نسبة النور الى الضياء (وقد يتوهم
 أن الضوء أجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء) وانما يتوهم
 ذلك (بناء على أن حدوثه) أى حدوث الضوء فى المستضيء دفعة بخلق الله
 تعالى (من) مقابلة (مضيء عال) كالشمس (أو) من مضيء (متحرك)

يجوز أن تكون مانعيتها على تقدير وجودها مشروطة بشرط يوجد فى بعض الصور
 كما فى صورة العكس دون بعض كما فى الصورة الاولى فيكون قوله لعدم الفارق
 بمنوعا لجواز الفرق بين الصورتين على هذا التقدير كما بين الفرق بينهما على تقدير
 كونها مدمية بقوله وحينئذ اختلاف حالهما الخ فتدبر (قوله وفى المواقف الخ)
 حاصله أنه لم لا يجوز أن تكون الظلمة وجودية لكن مانعيتها من الابصار تكون
 مشروطة بشرط يوجد فى صورة العكس دون الصورة الاولى كما أن الضوء وجودى
 وسببته للرؤية مشروطة بشرط يوجد فى بعض الصور دون بعض فهم وراجع الى
 ما أوردناه آنفا فتأمل (قوله أى ما يتلا لا الخ) تفسير للمترقق أى الذاتى من الضوء
 الذى له تفرق وتلا لؤ حتى كأنه شئ يفيض من المحل ويضطرب بحيثاً وذهاباً
 (قوله من التلا لؤ واللمعان) بيان لكلمة ما فى الخ لكن فيه أنها عبارة عن الضوء
 المتلا لئ لا عن التلا لؤ كما هو ظاهر (قوله دفعة الخ) ان قيل ان الحدوث دفعة
 يناقى الحركة فانها ندر بجهة لا دفعية فكيف يتوهم كون ذلك حركة (قلت) ان
 الدفعى هو حدوثه فى المستضيء لانتقاله من المضيء والذى توهموه حركة هو
 الانتقال لا الحدوث فتفطن (قوله بخلق الله تعالى الخ) الاولى ترك هذا القيد فان

كالسراج المنقول من موضع الى آخر (أو) من (متوسط بينه) أى المضيء (وبين
المستضيء يوههم) هذا الحدوث الدفيع (حركته انحدارا) من الشمس الى الارض
(واتبعاما) للسراج فى الانتقال (وانعكاسا) من المتوسط الى المستضيء وكل
من ذلك حركة بالذات والحركة بالذات انما هى للجسم ضرورة ووجه كونه هو - ما
انه لو كان ذلك حركة لكانت بالطبع اذ لا قسر ولا ارادة والحركة بالطبع تمتنع
الى جهات مختلفة (وعدم رؤية اللون فى الظلمة قيل لكون الضوء شرطا لوجوده)
فان الالوان تضعف بحسب ضعف الضوء وكلما كان الضوء أقوى كان اللون أشد
فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون فاذا انتفى طبقات الأضواء كلها انتفى

القائلين بأن الضوء ليس الاعرض حادنا فى المستضيء المقابل من غير حركة ليسوا المنكلمين
فقط بل هم وكثير من محققى الفلاسفة كما لا يخفى فانهم (قوله والحركة بالذات الخ)
وانما قيل بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحل (قوله والحركة بالطبع تمتنع
الخ) أقول هذا وجه من الوجوه التى ذكرها فى شرح المقاصد لكن فيه تأمل
فان الحركة بالطبع لا تمتنع الى الجهات المختلفة الا اذا كانت من البسائط وحدوث
ضوء الشمس لما كان من البسيط ليس الا بالانحدار من العلو الى السفلى فليس يختلف
الجهات وأما ضوء نحو السراج فلا نسلم أنه من البسائط فلا مانع من حركته الى
الجهات المختلفة هذا ومن تلك الوجوه أن الضوء لو كان جسما ولا خفاء فى أنه
محسوس بالبصر لكان ساترا للجسم الذى يحيط به ولو سلم عدم لزوم كونه ساترا فلا
خفاء فى أنه حائل فى الجهة فيلزم أن يكون الاكثر ضوءا أقل ظهورا وأصعب رؤية
لأن يكون أعون على ادراك الباصرة وليس كذلك وفى هذا تأمل أيضا لجواز أن
يكون هذا النوع من الاجسام بحيث يكون فوسطه شرطا للرؤية كما أنه ربما يستعان

طبقات الالوان بأسرها (والحق أنه شرط لرؤيته) وانكاره قريب من انكار
الضروريات (وأما المسموعات) التي هي القسم الثالث من الكيفيات
المحسوسة (فالاصوات) والصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى
(و) عند الفلاسفة (سببه القريب تموج الهواء المعلوم) هذا التموج (للقرع)
أى الامساس الشديد (أو القلع) أى التفريق الشديد فهم ما سببان بعيدان
له ثم انه قد يتوهم أنه لا وجود للصوت فى الخارج عن الصماخ وانما يحدث فى
الحس عند وصول الهواء المتموج الى الصماخ ولهم تردد فى أنه اذا وصل الهواء
الى الصماخ فالمسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل فقط أو بالهواء الخارج
أيضا (ويدل على وجوده خارج الصماخ وعلى تعلق الاحساس به هناك) أى
خارج الصماخ وأنه ليس المسموع مجرد الصوت القائم بالهواء الواصل أمران
أحدهما (ادراك جهته ولوم من الجانب المخالف) للاذن السامعة ولولم يوجد
الافى الحس ولم يكن المسموع الا الصوت القائم بالهواء الواصل لما أدركنا عند

بالزجاج وبالبلور على ابصار الخطوط الدقيقة عند ضعف الباصرة كما هو العادة (قوله
وانكاره قريب من الضروريات) ومنهم من ذهب الى أن الضوء ليس بغير اللون
بل هو عبارة عن ظهور اللون وليس له ولا لمن يدعى كونه شرطا لوجود اللون متمسك
يعتد به بل ربما يتمسك على بطلانها اما على الاول فبوجود الضوء بدون اللون كما فى
البلور بالليل واما على الثانى فبان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان
وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور قائل (قوله ثم انه يتوهم الخ)
الحاصل أن هناك ثلاث مطالب الاول ان حدوث الصوت عند وصول الهواء الى الحس
ليس فى الحس فقط كما توهمه بعض بل هو موجود خارج الحس أيضا الثانى ليس
المسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل فقط بل به وبالهواء الخارج أيضا ويدل
عليهما ادراك جهة الصوت والتمييز بين قريبه وبعيده الثالث أن ادراك الصوت

سماعه جهته المخالفة للسامعة واللازم باطل لأننا إذا سمعنا صوتا نعرف جهته ولو
 من الجانب المخالف (و) الأمر الثاني هو (التمييز بين قريبه وبعيده) فلو لم
 يوجد خارج الصماخ ولم يتعلق الاحساس به هناك لم يحصل التمييز المذكور واللازم
 باطل (و) يدل (على كون ادراكه بوصول الهواء أنه يميل مع الرياح) ولا يسمعه
 من كان هبوب الرياح من جهته لعدم وصول الهواء الى صماخه (وأنه يتفرد
 بسماعه من يتفرد بذلك) كمن وضع طرف أنبوبة في فوهة وطرفها الآخر في
 صماخ انسان وتكلم فيها سمعه ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين

موقوف على وصول الهواء الى الحس ويدل عليه ميله مع الرياح والتفرد بسماعه الخ (قوله
 نعرف جهته الخ) ان قيل يجوز أن يكون ادراك الجهة لاجل ان الهواء المتوج
 يحى من تلك الجهة لا لان الصوت موجود خارج الحس فيها والاحساس متعلق
 به هناك أيضا وأجيب بأنه لو كان كذلك لم يدرك جهة الصوت بل كان المدرك هو
 جهة الهواء الجائي فقط مع أن جهة الصوت مدركة أيضا كما لا يخفى (قوله لم يحصل
 التمييز المذكور الخ) ان قيل يجوز أن يكون تمييز القريب من البعيد لاجل أن الاثر القارع
 القريب أقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة والمسافة ولم يتعلق
 بالاحساس به هناك أجيب بأنه لو صح ذلك لزم أن يشبه الضعيف القريب بالقوى
 البعيد مع أن التمييز حاصل بينهما ان قيل مدرك السمع ليس الا الصوت فلا معنى
 لادراك جهته ضرورة انها ليست من المسموعات أجيب بأن معنى ادراك الجهة
 هو اناسماع الصوت في الجهة نعرف أن ذلك الصوت من تلك الجهة لان المدرك لها
 هو السمع وذلك كما نعرف بذوق الخلوة من هذا الجسم أنها منه وان لم يكن الجسم من
 المسذوقات (قوله لعدم وصول الهواء الى صماخه الخ) قد يقال لو كان السماع
 متوقفا على وصول الهواء لما أدركنا جهة الصوت ولا حده من القرب والبعد لان
 الواصل هو الذي في الصماخ والجواب ما سبق آنفا من أن الصوت الموقوف ادراكه

وما ذلك الا لمنع الانبوبة وصول الهواء الى صماخ غيره (واذا رجع) الصوت (بصادمة
 جسم أم لمس) فان ذلك الجسم يقاوم الصوت ويصرفه الى خلف (فهو) أى فذلك
 الصوت الراجع (الصدى واذا عرض له) أى الصوت (كيفية) بها يمتاز
 الصوت المعروف لا كيفية (عما) أى عن صوت آخر (بماثله في الحدة)
 أى الزئيرية (والثقل) أى البهية احتراز عن الحدة والثقل فانهم ما وان كانتا
 كفتين عارضتين للصوت فيمتاز بهما. اذ ذلك الصوت عما يخالفه في تلك الكيفية
 العارضة الا أنه لا يمتاز بالحدة صوت عن آخر مماثله في الحدة ولا بالثقل صوت عما
 يشاركه فيه (تميزا في) نفس (المسموع) بأن يختلف باختلافه ويتحد
 باتحاده كما في الحروف احتراز عما ليس كذلك كالغنة والبوححة اذ قد يختلف

على وصول الهواء ليس هو القائم بالواصل فقط بل به وبالخارج أيضا (قوله وما ذلك
 الا لمنع الانبوبة الخ) قد يقال ان غاية ما ذكر هو الدوران وهو لا يفيد القطع
 بالسببية وأجيب بأن تلك الامارة من الامارات التي ربما تفيد اليقين الحدسي للمناظر
 وان لم تقم حجة على المناظر (قوله فهو الصدى الخ) في شرح المقاصد انهم ترددوا في
 حدوده هل هو من غوج الهواء الاول الراجع على هيئته أو من غوج هواء آخر
 بيننا وبين المقاوم تكيف بكيفية الهواء الراجع وهذا هو الاشبه (قوله احتراز الخ)
 أي التقييد بالمماثلة فيما ذكر للاحتراز الخ (قوله فيمتاز بهما ذلك الصوت الخ) أى
 تميزا في المسموع (قوله بأن يختلف باختلافه الخ) قال بعضهم ان قيد التميز في المسموع
 للاحتراز عن مثل الطول والقصر لان معناه أن يكون ما به التميز مسموعا وهما ليسا من
 المسموعات واعترض بأنهما ليسا من الكيفيات مطلقا فالاولى أنه للاحتراز عن مثل
 الغنة والبوححة ثم لما رأوا في عدم الحدة والثقل من المسموعات دون الغنة والبوححة
 تطرأ قالوا وتبعهم الشارح «مد ظله» ان معنى التميز المذكور ليس ما ذكر
 بل معناه أن يحصل به التميز في نفس المسموع بأن يخالف باختلافه ويتحد باتحاده

الصوت فيهما والمسموع واحد وقد يتحد والمسموع مختلف (فهو) أي فذلك
 الصوت المعروض لتلك الكيفية (الحرف) وجنع على أنه مجموع العارض
 والمعروض (وينقسم إلى مصوت) وهو ما (مقصوره هي الحركات)
 الحاصلة من امالة مخرجه إلى مخرج إحدى المدات فإلى ألف الفتحة وإلى ياء الكسرة
 وإلى واو الضمة (أو ممدوده هي المدات) وهي الألف والواو والياء إذا كانت
 ساكنة متولدة من إشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها (و) إلى (صامت) وهو
 ما سوى المصوت وسماها بالمصوت والصامت لتعذر التسمي أو تعسره بدون الحركات
 والمدات والصمت السكون فاطلقا عليها ما تجوزا (والصامت مع) المصوت

دفعنا لذلك النظر لكن أقول إذا كان المعنى هذا لم يجتمع في الحدة والثقل إلى قيد
 المماثلة المذكورة فتدبر جدا (قوله فذلك الصوت المعروض الخ) قيل وفي عبارة
 ابن سينا ما يدل على أن الحرف هو الكيفية العارضة (قوله مجموع العارض
 والمعروض الخ) وكأنه الأشبه بالحق كما قال بعض المحققين (قوله وهي الحركات
 الحاصلة من امالة الخ) ليس المراد من الحركة هنا ماهوم من خواص الأجسام بل هي
 عبارة عن كيفية حاصلة في الحرف الصامت من امالة مخرجه إلى مخرج إحدى المدات الخ
 كما في شرح المقاصد فظهر أن في عبارة الشارح « مد ظله » خلا لا ينبغي فليتأمل
 (قوله متولدة من إشباع ما قبلها الخ) قالوا لا خلاف في امتناع الابتداء بهذه المدات
 وإنما الخلاف في أن ذلك لسكونها حتى يمتنع الابتداء بالساكن الصامت أيضا ولسكونها
 عبارة عن مدة متولدة من إشباع الحركة المجانسة فلا تتصور إلا حيث يكون قبلها
 صامت متحرك قال في شرح المقاصد وهذا هو الحق لأن كل سليم الحس يجوز إمكان
 الابتداء بالساكن وإن كان مرفوضا في لغة العرب (قوله وهو ما سوى المصوت الخ)
 فيندرج فيه الواو والياء المتحركتان أو الساكنتان إذا لم يكن قبل الواو ضمة وقبل الياء
 كسرة وأما الألف فلا تكون إلا مصوتا واطلافا على الهمزة باشتراك الألف

(المقصور يسمى مقطعا مقصورا ومع) المصوت (الممدود) يسمى مقطعا
 (ممدودا مثل ل) بالحركات اثلاث (ولا) ولي ولو (والمؤلف منها) أى من الحروف
 مطلقا (يسمى باسم الكلام و) باسم (اللفظ وقد يخص الكلام بما يفيد)
 فائدة يصح السكوت عليها سواء كانت النسبة فيه انشائية كقم أو اخبارية كزيد
 قائم (و) قد يخص (اللفظ بما يتألف من المقاطع) ويلزم حينئذ أن لا يكون مثل
 ق أمر اللفظ (وقد يتوهم أن اللفظ من مقولة الحكم إذ قد يقدر جميعه بجزء منه)
 فان أجزاء الأفعال وقاويل مقاطع مقصورة أو ممدودة يقع فيها التركيب والقول ربما
 يقدر بواحد منها وربما يحتاج الى أن يقدر باثنين أو أكثر كسائر المقادير فان
 منها ما يقدر بذراع ومنها ما يحتاج الى ذراعين فأكثر وكل ما هو كذلك فهو كم
 (ورد بأنه) أى التقدير ليس بالذات بل (بالعرض) لانه من جهة الكثرة التى
 فيه كما ان الجسم يقدر بالذراع لما فيه من الحكم المتصل وانما يكون كالمو كان التقدير
 فيه بالذات * النوع الرابع من الكيفيات الخمسة المذوقات واختصار
 الكلام فيها أخرها عن المبصرات والمسموعات مع أن الأولى جعلها رديفة للموسسات
 لان ادراك القوة الذائقة مشروط باللمس (وأصول المذوقات) أى بسائطها

(قوله يسمى مقطعا) فى القاموس قطعه كتمه قطعا ومقطعا أبانه فعلى هذا كان المقطع
 مصدرا سمى به الصامت المذكور اه منه

(قوله مطلقا) أى سواء كانت مقاطع أو لا (قوله كقم الخ) ومثل ق أمرا (قوله ويلزم
 حينئذ أن لا يكون الخ) الا أن يعتبر معه الضمير المستتر الذى هو فاعله أى أنه

(الطعوم التسعة) لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة أو البرودة أو الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف أو اللطيف أو المتوسط بينهما والحاصل من ضرب الثلاثة في الثلاثة ذلك * (و) الخامس من المحسوسات (المشمومات) وهي (الروائح) وأنواعهما غير مضبوطة وهما انتهيا في الشدة والضعف غير منحصرة * القسم (الثاني) من مطلق الكيف (الكيفيات النفسانية) المختصة

(قوله لا بد له من فاعل هو الحرارة) فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الحرارة وفي الكثيف حدثت المارة وفي المعتدل حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف العفوصة وفي المعتدل القبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف الحلاوة وفي المعتدل التفاهة وهي على نوعين أحدهما أن لا يكون له طعم أصلا والثاني أن لا يكون له طعم في الحس ويكون له طعم في الحقيقة لكنه لشدة التحام بين أجزائه لا يتخلل منه شيء يخالط اللسان فلا يحس منه بطعم ثم اذا احتيل في تحليل أجزائه أحس منه بطعم وهذه هي المعدودة في الطعوم دون الاولى اهـ منه

(قوله من ضرب الثلاثة في الثلاثة الخ) ثم يتركب من تلك البسائط التسعة التي هي الحلاوة والمرارة والحموضة والملوحة والحرافة والعفوصة والقبض والدسومة والتفاهة طعوم لا تخصى بحسب اختلاف التركيب ومراتب البسائط قوة وضعفا ثم المركب قد يكون له اسم كاللبشاعة للمركب من المرارة والملوحة وقد لا يكون كالحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ والمرارة والتفاهة في الهندباء والمرارة والحرافة والقبض في الباذنجان لكن ينبغي أن يعلم أن التفاهة المعدودة من الطعوم ليست بمعنى عدم الطعم وان كان قد يقال التفاهة لما لا طعم له أصلا كالبسائط والفرق بين القبض والعفوصة هو أن القبض ما يحصل لظاهر اللسان والعفوصة لظاهره وباطنه أيضا والتفصيل موكول الى المطولات (قوله وأنواعهما غير مضبوطة الخ) وأنواعهما بتثنية الضمير ليرجع

بذوات الانفس الحيوانية ومعنى الاختصاص بها أن تلك الكيفيات توجد في
الحيوان دون النبات والجماد فلا يرد أن بعض هذه كالحياة والعلم والقدرة والارادة
ثابت للواجب فلا تكون مختصة بالحيوان على أن القائل بثبوتها له تعالى لا يقول
بأن دراجها تحت الكيف ولا في سائر الاعراض ولا الجواهر أيضا (وتسمى مع
الرسوخ) في موضعها واستحكامها فيه بحيث لا تزول عنه أصلاً أو يعسر زوالها
(ملكة وبدونه حالاً) والاختلاف بينهما ما بالعارض فإن الحال تصير ملكة
بالتدريج (فنحن) أورد من التبعية إشارة إلى عدم الانحصار في الأنواع المذكورة
وأما تخصيص الذكر بها فلكثرة مباحثها (الحياة) قدمها على سائر الأنواع

إلى المذوقات والشمومات لا إلى الشمومات فقط ثم اعلم أن الأنواع الخمسة من
الكيفيات وإن شاع بين القوم اجراء المشتقات والصفات أعني المبصرات والملموسات
والشمومات الخ عليها بحيث جعلت بمنزلة الأسماء لها لكنها بحسب اللغة متفاوتة في وقوع
تلك الصفات عليها فتقع في البعض على المحل دون الكيفية كاللمس فيقال لمست الحرير
ولا يقال لمست ابنه وفي بعض آخر بالعكس كالسمع فيقال سمعت الصوت ولا يقال
سمعت المصوت وفي بعض آخر على المحل والكيفية كليهما كاللواقى فيقال أبصرت
الورد وحمرة وشملت العنبر ورائحته وذقت الطعام وحلاوته (قوله إن تلك الكيفيات
توجد في الحيوان الخ) يعني أن نسبتها إلى ذوات الانفس ليست لكونها عارضة
لها لا لاشتراك سائر العوارض لها في ذلك بل المقصود من ذلك اختصاصها بها لكن
اختصاصها إضافياً لا حقيقياً (قوله على أن القائل بثبوتها له تعالى الخ) بل القائل
بثبوتها للمجردات مطلقاً كذلك فإن الحياة مثلاً في الواجب وسائر المجردات ليست
عبارة عن مبدأ الحس والحركة كما في الحيوان على ما لا يخفى فيكون الاختصاص المستفاد من
النسبة حقيقياً فافهم (قوله والاختلاف بينهما بالعارض الخ) أقول الأولى التعبير عما
عبر به المصنف في شرح المقاصد حيث قال فالتمييز بينهما قد لا يكون إلا بعارض الخ
انتهى وذلك لأن الاختلاف بينهما قد يكون بالذات أيضاً كما إذا كان الحال نوعاً من
الكيفيات والملكة نوعاً آخر فليتأمل (قوله فإن الحال تصير ملكة الخ) وذلك كما أن

ليكونها أصلاً ومستتبعاً لها (وهي) قوة هي (مبدأ القوة الحس والحركة)
 الإرادية ويدل على أنها غير قوة الحس والحركة وجودها في العضو المفلوج اذ هي
 الحافظة في الحيوان للأجزاء العنصرية المتداعية إلى الانفكاك عن التعفن
 وليس فيه قوة الحس والحركة وعلى أنها غير قوة التغذية وجودها في العضو الذابل
 من غير اغتذاء والمراد من القوة هنا ما يصدر عنه الأثر بالفعل بمعنى أن يريد أن
 القوة التي يصدر عنها الحس والحركة والتغذية بالفعل غير باقية فلا تكون هي

الشخص من الإنسان يكون مبدئاً نم يكون شيئاً ومثل ذلك وإن كان قد سبق إلى
 الوهم بل يقع في عبارة القوم أنه هو ذلك الشخص بعينه لكنه ليس كذلك للقطع
 بتغاير العوارض الشخصية كذا ذكره المحققون (قوله المراد من القوة هنا الخ)
 هذا جواب ذكره في شرح المقاصد من اعتراض أورد على دليل المغايرة وحاصل
 الاعتراض أن عدم الاحساس والحركة والتغذية لا يدل على عدم القوة لأن المراد
 بالقوة هنا مبدأ التغير والتأثير سواء بالقوة أو بالفعل وحاصل الجواب هو أن مرادنا
 بمغايرة الحياة لقوة الحس والتغذية مغايرتها للقوة التي يصدر عنها ذلك بالفعل لا مغايرتها
 لها مطلقاً فافهم (قوله فلا تكون هي الخ) قال في شرح المقاصد بعد ما صرح
 بهذا وليس معناه أن القوة اسم لما يصدر عنه الأثر بالفعل فإنه ظاهر البطلان لما
 صرحوا بأن قوة الحس والحركة في العضو المفلوج باقية لكنها عاجزة عن الاحساس
 والحركة نعم يتوجه أن يقال لا يجوز أن يكون مبدأ جميع تلك الآثار قوة واحدة
 هي الحياة وقد تميزت من البعض دون البعض لخصوصية المانع انتهى أقول فيه
 تأمل فإن المراد من قول المجيب فلا تكون هي هي هو أن الحياة ليست هي القوة
 التي يصدر عنها الحركة والاحساس والتغذية بالفعل لأنها ليست هي مطلق تلك القوة
 سواء بالقوة أو بالفعل كما سبق في تحرير الاعتراض والجواب فحينئذ لا توجه للمنع

(ولا تشترط) الحياة (باعتبار المزايا) (ووجود البنية) وهي عند الحكماء جسم مؤلف من العناصر الاربعة له صورة نوعية وعند المعتزلة مبلغ من الجواهر الفردة التي يقوم بها تأليف خاص ولا يقوم الحياة بأقل منها (و) لا بوجود (الروح) الحيواني قالوا هو جسم لطيف حامل قوة الحياة الى أعضاء البدن يتولد من بخارية الاخلاط ينبعث من التجويف اليسرى من القلب ويسرى الى البدن من عروق نابذة من القلب تسمى بالشرايين وذلك للقطع بإمكان أن يخلقها الله تعالى في البسائط بل في الجزء الذي لا يتجزأ (وان كانت قد تنقضي بفقدائها) أي المزايا والروح والبنية ولذا قالوا بالاشتراط (والموت) عبارة عن (زوالها) عما انصف بها فهو عدم ملكة لها (وقيل كيفية) وجودية (تضادها) لقوله تعالى خلق الموت والحياة والخلق لكـونه بمعنى الابدان لا يتصور الا فيما

المذكور في حيز نعم يتوجه الخ ولا معنى له فتأمل (قوله) ولذا قالوا بالاشتراط الخ ورد بأن غاية ما ذكره الدوران وهو لا يقتضي الاشتراط بحيث تمتنع الحياة بدون تلك الامور واستدل بعض المتكلمين على امتناع كونه مشروطا بالبنية بأنها لو اشترطت فاما أن تقوم بجزأين من البنية حياة واحدة فيلزم قيام العرض بأكثر من محل واحد وقد مر بطلانه أو تقوم بكل جزء حياة وحينئذ اما أن يكون القيام بكل مشروطا بالقيام بالآخر فيلزم الدور أولا فيلزم الرجحان بلا مرجح أو تقوم ببعض الاجزاء فقط فيلزم كون الخي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة هذا خلف وأجيب بأنها تقوم بالمجموع الذي هو البنية وليس هذا من قيام العرض بمجلتين في شيء كما سبق فتدبره (قوله عما انصف بها الخ) قال في شرح المقاصد فيكون كالعنى الطارئ بعد البصر لا كطلق العنى وحينئذ لا يكون عدم الحياة من الجنين عند استعداد الحياة موتا انتهى أقول وفي هذا اعتبار لا مر آخر في عدم الملكة زائد على ما اضرب فيه فيما سبق فانهم (قوله وجودية الخ) وعليه يحمل قول بعض المعتزلة ان الموت فعل

له وجود ورد بأنه هنا معنى التقدير وهو يتعلق بالموجود والمعدوم أيضا ولو لم
فالمراد بخلق الموت أحداث أسبابه على حذف المضاف ومثل ذلك كثير في الكلام
(وقد يطلق) الموت (على عدمها كما في الجماد) فالتقابل بينهما حيث ذ تقابل
الاجاب والسلب (ومنها الادراك وهو غير وجوده وظهور الشيء عند العقل)
اعترض عليه بأن الادراك صفة المدرك والتميز ونحوه صفة المدرك وأجاب عنه
المصنف بأن الحضور عند المدرك صفته ثم لا خفاء أنه بهذا التفسير إضافة لا كيف
الأن يحمل على المسامحة ويكون الادراك هو الصورة الحاضرة والتميزة عنده من
حيث هي كذلك لكنه حيث يكون من الامور الاعتبارية فلا يكون من الموجودات
فضلا عن كونه من أقسام الكيف الاعلى القول بالشيء فافهم إما (بحقيقته)

(قوله على القول بالشيء) فإن الادراك على هذا هو من الكيفيات الخارجية العارضة
لنفسه (قوله اما بحقيقته) اشارة الى أن قيد الحيشة ليس داخلا حتى يجعله
اعتباريا بل المراد منه أن تلك الصورة من هذا النحو من الوجود علم وانه من قبيل
الكيفية حيث ذ اه منه

من الله أو من الملك يقتضى زوال حياة جسم من غير جرح وكأنهم احتزوا بالقيس
الاخير من القتل لكن حمل الفعل على الكيفية المضادة مبنى على أن المراد به الاثر
الصادر من الفاعل اذ لو أريد به حقيقة الفعل والتأثير لكان تفسير الامامة لا للموت
كذا قالوا (قوله وهو يتعلق بالوجود والعدم الخ) وقد سبق مرارا أن عدم الخاص
يصح أن يكون اثرا فتدبر (قوله كثير في الكلام الخ) وهو وان كان خلاف الظاهر
كاف في دفع الاحتجاج (قوله وقد يطلق) أى حقيقة أو مجازا على عدم الحياة من غير اعتبار
كون الموضوع قابلا لها فلا يكون التقابل بينهما من تقابل العدم والملكية (قوله بأن
الحضور عند المدرك الخ) يعنى لا حاجة الى جعل الادراك مصدرا للجهول كما أشار
اليه في شرح المقاصد (قوله الا على القول بالشيء الخ) جمهور الحكماء في بيان العلم

افترقوا فرقتين فرقة يقال لهم أهل الحقيقة والاخرى أهل الشبح وبيانه كما ذكره
 هو أنا اذا أدركنا شيئا فلا خفاء في أنه يحصل لنا حال لم يكن لنا قبل الادراك
 ويكاد تشهد القطرة بأنها بحصول امر لم يكن لا بزوال أمر كان فانا قد ندرك ما لا
 وجود له في الخارج وكثيرا ما يوجد شيء في الخارج ولا ندركه قتلك الحال بوجود
 ذلك الشيء عند العقل بمعنى أنه يحصل له أثر يناسب ذلك الشيء ويميزه عن غيره فهم
 من قال مناسبة ذلك الاثر لذلك الشيء هو أنه بحيث لو وجد في الخارج لكان نفس
 ذلك وهم أهل الحقيقة القائلون بأن العلم عين المعلوم ومنهم من قال تلك المناسبة هي
 أنه بحيث لو وجد فيه كان كيفية وشجما منطبقا على ذلك الشيء لا عين الشيء كالصورة
 المنقوشة من الفرس على الجدار مثلا فانها ليست نفس الفرس بل شجحه المساوي
 والمنطبق عليه وهم أهل الشبح القائلون بأن العلم غير المعلوم بل شجحه وبهذا ظهر
 أن شبح الشيء من أقسام الكيف لكن يرد أنه لا يعد من العلم الا من حيث حضوره
 عند العقل كالصورة الحاضرة التي هي حقيقة الشيء بلا فرق فان أخرج قيد الحينية
 لمذكورة الصورة عن أقسام الموجودات أخرج الشبح أيضا والا فلا نعم على تقدير
 عدم الاخراج يكون مطلق الشبح كيفما بخلاف الصورة الحقيقية فانها قد تكون وقد
 لا تكون نعم اعلم أنه قد ذكر في شرح المقاصد ان نسبة الحصول الى الصورة في العقل
 نسبة الوجود الى الماهية في الخارج فكما ليس للماهية تحقق في الخارج ولعارضها
 المسمى بالوجود تحقق آخر كذا ليس للصورة تحقق في العقل ولعارضها المسمى بالحصول
 تحقق وبهذا الاعتبار يصح جعل العلم تارة نفس الصورة وتارة انتهى وحيثئذ فلا
 اشكال في العبارة أصلا فانهم قال في الحاشية اشارة الى أن قيد الحينية انما يجعل
 المقيد من الامور الاعتبارية لوجعل جزأ بأن يجعل العلم عبارة عن المقيد والقييد وأما
 اذا جعل خارجا فلا بأن يكون العلم عبارة عن نفس الصورة كما أن المعلوم كذلك الا
 أن العلم هو الصورة اذا حصلت عند العاقلة بخلاف المعلوم فانه لم يقتصر بذلك ولذا
 اعتبر اتحادها مع ما في الخارج انتهى أقول المعلوم وان كان عبارة عما في الخارج لا يعد
 معلوما الا اذا اعتبر من حيث صورته عند العاقلة غاية الامر ان الحينية خارجة كما في
 العلم فلا فرق تدبر

المتحققة في الخارج ويقال له العلم الحضورى لان المدرك حاضر بنفسه
 لا بصورته عند المدرك (ك) ما في العلم بـ (النفس وصفاتها) فان النفس مدركة
 لها وصفاتها ابلا واسطة صورة مغايرة لصورتها الخارجية واعترض بأن الحضور
 يقتضى شيئين ضرورة فيمتنع علم الشيء بنفسه وأجيب بأن النفس من حيث
 إنها شاهدة غيرها من حيث إنها مشهودة وهذا القدر كاف (أو بصورته المنتزعة)
 منه المساوية له المرتسمة في العقل أو آله (كافي الماديات أو) بصورته (الحاصلة)
 في العقل (ابتداء) من غير افتقار الى الانتزاع (كافي المجردات والمعدومات
 وهى) أى الصورة (مع كونها مغايرة للهوية) الخارجية (التي بها الاتصاف)

(قوله ويقال له العلم الحضورى) قالوا الثبوت المدرك اما أن لا يكون خارجا من
 المدرك كالتفكير وصفاتها فيكون حقيقته المتمثلة عند المدرك نفس حقيقته الموجودة في الخارج
 ولا يكون ادراكه دائما واما أن يكون خارجا وحينئذ اما أن يكون موجودا ماديا فتكون حقيقته
 المتمثلة صورة منتزعة من ذلك أولا بأن يكون معدوما ولا يلزم أن يكون دائما ويسمى ادراك
 الاول حضوريا وما عداه حضوريا (قوله واعترض بأن الحضور الخ) واعترض بوجهين
 آخرين أيضا أحدهما أن يكون ادراك النفس لذاتها وصفاتها دائما لدوام الحضور
 واللازم باطل لان كثيرا من صفاتها مما لا تطلع عليه الا بعد التأمل والنظر وأجيب
 بنع مقدمات بطلان اللازم فافهم وثانيهما أن النفس اذا كانت طالة بذاتها وصفاتها
 كانت طالة بعلمها بذلك وهكذا فيتسلسل العلوم وأجيب بأنها عبارات عقلية اذ
 ليس هناك الاثنى واحد يتعدد بالاعتبار ومرجعه الى أن حصول الشيء وحضوره
 لا يزيد عليه في الواقع كوجوده (قوله المساوية الخ) اعترض الامام بأن العلم لو كان
 بحصول الصورة المادية التي تسمى ماهية لزم من تصور الحرارة كون المدركة
 حارة وكذا في جميع الكيفيات وهو مع ظهور فساد يستلزم اجتماع الضدين
 عند تصورهما (قوله مع كونها مغايرة للهوية الخ) اشارة الى الجواب عن الاعتراض

فان الهوية فاعلة للصفات الخارجية وعليها ترتب الآثار بخلاف الصورة ومعنى مساواتها لها انها بحيث اذا وجدت في الخارج كانت اياها (ليس حصولها في الذهن كحصول العرض في المحل فلا يوجب) حصولها فيه مع مساواتها للخارجية (اتصاف المدرك بالمدرك) لأن لزوم الاتصاف انما هو في حصول العرض لمحل له وحصول الصورة في الذهن ليس كذلك بل هو عبارة عن حضورها وظهورها عنده (فالكريم يتصور الجمل ولا يتصف به ويتصف بالكريم ولا يتصوره) فان قيل اذالم يكن حصولها فيه حصولا اتصافيا واتصاف الذهن بالعلم ضروري فكيف يكون العلم عبارة عنها قلنا الصورة قد تؤخذ من حيث

المذكور آنفا بأن الخارج ما قام به هوية الحرارة التي هي جزئية متسلسلة بالعوارض فاعلة للآثار الخارجية لاصورتها وماهيتها الكلية التي هي مجردة عن ترتب الآثار (قوله ومعنى مساواتها الخ) أى ما ذكر من المغايرة لا ينافي مساواتها للهوية فانها بمعنى أنها بحيث لو وجدت الخ (قوله انما هو في حصول العرض الخ) هذا جواب آخر عن اعتراض الامام وحاصله أن حصول الشيء للشيء يقال لمعان متعددة كحصول المال لصاحبه والسواد للجسم والسرعة للحركة والصورة للمادة وكل منها للجسم والحاضر لما يحضر عنده وبالعكس ولزوم الاتصاف انما هو في حصول العرض لمحل له دون البواقى وليس الحصول الادراكى كذلك فلا يستلزم الاتصاف ثم لما ظهر أن الحصول الادراكى لا يستلزم الحصول الاتصافى علم أنه لا استلزام فى عكسه أيضا حيث لا يستلزم الاتصافى الادراكى أيضا كما أشار اليه بقوله ويتصف بالكريم ولا يتصوره فانه يقع أيضا ما ذكره الامام من أن الادراك اذا كان بنفس الحصول فالمدرك هو الذى له حصول الشيء فكان الجسم الخارج مدركا للحرارة وأقول يتدفع به أيضا ما سبق من لزوم دوام علم النفس بصفاتهما فتدبر (قوله قلنا الصورة قد تؤخذ الخ) هذا السؤال والجواب مذكوران فى شرح المقاصد بعد ذكر الاعتراض

الحصول في النفس فتكون عرضاً قائماً بها حاصلاتها حصولاً متأسلاً انصافياً
فيكون موجوداً عينياً كما أن صفاتها وفيه ما هو وقد تؤخذ من حيث ذاتها مع

والجواب المشهور من الامام وحاصل ذلك الاعتراض هو أن الصورة العلمية
عرض قائم بالنفس حاصل فيها حصول الانصاف وجعلها نفس ماهية العلوم والمطابقة
للموجود العيني الذي ربما يكون من الجواهر فيلزم كونها عرضاً وجوهرها وأيضاً
جعلها كلية مع أن القائم بالنفس جزئي ضرورة فيلزم كونها كلية وجزئية وحاصل
جوابه هو أن الممتنع كون الشيء الواحد من وجه واحد جوهرًا وعرضاً وكلية وجزئية
وأما عند اختلاف الوجوه فلا وكون تلك الصورة عرضاً إنما هو من جهة قيامها
بالموضوع الذي هو النفس وكونها جوهرًا من حيث أنها ماهية إذا وجدت في الخارج
كانت لا في البواقي وكذا كونها جزئية من حيث قيامها بالنفس الجزئية وكونها كلية
من حيث مطابقتها للأفراد بمعنى أن الحاصل في العقل من كل منها عند التجريد عن
العوارض يكون تلك الصورة بعينها فلا تناقض انتهى أقول هذا غاية ما ذكره
في تحقيق مسألة العلم وبعد لا يخلو عن الاشكال وذلك أنهم لم أرادوا بالوجوه
المختلفة ههنا الوجوه الاعتبارية يلزم أن يكون الجوهر والعرض من الأمور الاعتبارية
مع أنها من الأمور الحقيقية وإن أرادوا بها الوجوه الحقيقية كأن أرادوا أن تلك الصورة
في وجودها الذهني عرض وفي وجودها الخارجي جوهر ورد أنهما حينئذ متغايران بالحقيقة
لأن الاعتبار فيمتنع القول باتحادهما فلا يتم أن العلم نفس المعلوم وأيضاً لو كان الجوهر عبارة عن
ماهية لو وجدت في الخارج كانت لا في موضوع لصدق على المعلوم الذي لو وجد استغنى
عن الموضوع والعرض هو الموجود المقتصر اليه فحينئذ لا يتم القول بأن الصورة
العلمية القائمة بالنفس جوهر كما لا يخفى فالتحقيق أن متابعة العلم للمعلوم هي المساواة
السابقة التي لا تنافي المغايرة بالحقيقة فتدبره فانه من المزالق لكن لنا تحقيق يندفع به
جميع الشبهات التي ترد في هذا المقام فاطلبه في رسالتنا المعنوية في الحكمة الجديدة
(قوله وفيه ما هو الخ) كتب في الحاشية من أنه حينئذ يكون من الاعتبارات فإن المأخوذ من
حيث الحصول كذلك انتهى وقد سبق هناك منا ما ينبغي مراجعته

قطع النظر عن الحصول فتكون صورة للوجود العيني الذي ربما يكون من الجواهر
 فلا ينصف بها النفس (ومن أنكر الوجود العقلي جعل الإدراك مجرد إضافة)
 بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما والمعلوم معلوما وعليه فالتعريف المذكور
 على ظاهره وهذه الإضافة لا بد منها في كون شئ عالما بآخر ولم يثبت غيرها بما
 يعول عليه فلذلك اقتصر عليها جهه ور المتكلمين (أو) جعله (صفة ذات
 إضافة) والاعتراض في علم الشئ بنفسه بأن التعلق لا يتصور إلا بين شيئين
 مدفوع بأن التغير الاعتباري كاف كما مر (فأشكل عليه العلم بالمعدومات)
 فانه لا يتحقق لها في الخارج فاذا لم يتحقق في الذهن أيضا لم تتصور الإضافة بينها
 وبين العالم بها (فلمزم القول بالصورة في) العلم (بالمعدوم) حتى لا يرد ذلك
 (بل في الكل) فانه اذا علم أنه غير الإضافة في فرد علم أنه كذلك مطلقا لما أنه
 أي الإدراك في الكل معنى واحد و وحدة نوعية فلا يجوز اختلاف أفراده لكن
 الاشكال مندفع بأن الإضافة انما تتوقف على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود
 المتمايزين كما أشرنا إليه في باب الامور العامة ولما كان الاشكال بالمعدومات

(قوله ولما كان الاشكال الخ) يعني ان الاشكال لغا يلزم لو كانت الإضافة مجردة
 عن الصورة التي بها يحصل الامتياز الذي يتوقف عليه الإضافة لكن القائلين بأن
 العلم هو الإضافة لم يكونوا نافرين للصورة وانما ينقون كونها عين المعلوم وكون العلم
 عبارة عنها دون الإضافة التي بها الاتصاف دون الصورة كما لا يخفى اه منه

(قوله فتكون صورة للموجود العيني الخ) قال في شرح المقاصد وهي بهذا الاعتبار مفهوم
 لا يتحقق له الا في الذهن واطلاق المعلوم عليها تجوز لان المعلوم ماله صورة في العقل
 لا نفس الصورة انتهى أقول هذا ما عليه الجمهور من أن المعلوم في الموجودات هو
 الامر العيني وأما من يقول ان المعلوم مطلقا سواء في الموجود والمعدوم هو الصورة
 الذهنية من حيث ذاتها كما يأتي فاطلاق المعلوم عنده على الموجود العيني تجوز عكس
 ما عليه الجمهور فانهم (قوله لم تتصور الإضافة بينها وبين العالم الخ) وما يقل من
 امكان تحققها قائمة بأنفسها على ما هو رأي افلاطون أو غيرها من الاجرام الغائبة عنا

وارداء على القول بالصورة أيضا لان الصورة انما تكون لذى الصورة أشار الى دفعه بقوله (ومعناها) أى الصورة للمعدوم (ان للمعدوم وجودا غير متأصل) بحيث لو أمكن تحقيقه فى الخارج وتحقق ذلك المعدوم لكان اياه (وهى) أى الوجود الغير المتأصل له والتأنيث باعتبار الصورة (من حيث قيامها بالذهن) وحصولها فيه (علم) وصورة يتصف بها الذهن (ومن حيث ذاتها) وماهيتها العقلية مع قطع النظر عن قيامها بالذهن (معلوم) وذو صورة (بخلاف الموجود فان العلم ما فى الذهن والمعلوم ما فى الخارج) وقيل العلم والمعلوم فى الكل الصورة الذهنية فباعتبار قيامها بالعاقلة علم وباعتبارها فى نفسها معلوم (وأنواع الادراك) أربعة أحدها (احساس) وهو ادراك للشيء الموجود فى الخارج الحاصل عند الإدراك على هيئة مخصوصة به من الازن والوضع وغير ذلك (و) ثانيا (تخيل) وهو ادراكه مع الهيئة المذكورة لكن بلا شرط حضوره (و) ثالثها (توهم) وهو ادراك

فضرورى البطالان فى المشتقات على ما قالوا (قوله وتحقق ذلك المعدوم الخ) قال بعضهم وفى بعض المواضع من كلام ابن سينا اعتراف بأن العلم بالمتنوعات ليس بحصول الصورة لان المستحيل لا يحصل له صورة فى العقل فلا يمكن أن يتصور شئ هو اجتماع النقيضين مثلا بل تصوره انما يكون على سبيل التشبيه بأن يعقل بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع ثم يقال هذا الامر لا يكون السواد والبياض (قوله والتأنيث باعتبار الصورة الخ) أى باعتبار ما مر أن حصول الصورة فى العقل هو نفس الصورة ليس لكل منهما تحقق على حدة أو باعتبار الخبر (قوله وقيل العلم والمعلوم) لا يخفى ان القول باتحاد العلم والمعلوم أشد ملازمة بهذا مما عليه الجمهور فتدبر (قوله بلا شرط حضوره الخ) فيكون أهم من الاحساس اذ هو ادراك الملقى مع الهيئة المذكورة سواء فى حالة

لمعان غير محسوسة مخصوصة بالشئ الجزئي الموجود في المادة (و) رابعها
 (تعقل) وهو ادراك الشئ من حيث هو هو فالاحساس مشروط بثلاثة أشياء
 حضور المادة واكتناف الهيئة وكون المدرك جزئيا والتخييل مجرد عن الشرط
 الاول والتوهم عن الاولين والتعقل عن الجميع بمعنى أن تكون الصورة مجردة
 عن العوارض المادية الخارجية وان لم يكن لها بد عن الاكتناف بالعوارض
 الذهنية (وقد يقال العلم لطلق الادراك) الشامل للاربعة كما ذهب اليه الشيخ
 الاشعري حيث قال الاحساس بالشئ علم به فالابصار علم بالبصريات وهكذا لكن
 اطلاقه على الاحساس مخالف للعرف واللغة (و) قد يقال (لثلاثة الاخيرة)

حضوره أو غيبته (قوله غير محسوسة الخ) كالاضافات والكيفيات الغير المحسوسة
 (قوله من حيث هو هو الخ) قال في شرح المقاصد أي لا من حيث شئ آخر سواء
 أخذ وحده مطلقا أو مع غيره من الهيئات الحاصلة من حصوله في الذهن فقيده الهيئة
 للتقييد بتجوده عن العوارض الخارجية فقوله آخر أي آخر خارجي قدبره (قوله بالعوارض
 الذهنية الخ) مثل تشخصها من حيث حلها في النفس الجزئية وعرضيتها من حيث
 قيامها بها ومقارنتها للصفات النفسية وفي كون هذه من العوارض الذهنية كلام
 سبق في بحث الماهية (قوله فالابصار علم بالبصريات الخ) ونقل عن الجمهور ما حاصله
 أن الشيخ الاشعري ان أراد أن حقيقة ادراك الشئ بالحواس هي حقيقة ادراك المسمى
 بالعلم بحيث لا تفاوت الا في طريق الحصول كما في العلم بالشئ بطريق الاستدلال
 والالهام والحدس فمنوع لانا نجد فرقا بين العلم بهذا اللون وابصاره والعلم
 بهذه الرائحة وشمها وهكذا وان أراد أن العلم يطلق على نوع الادراك بالحواس فهو
 بحث لفظي راجع الى التسمية انتهى وأقول الظاهر من عبارة المصنف في هذا
 المتن هو أن المراد هو الثاني (قوله لكن اطلاقه على الاحساس الخ) هذا انما
 يضر القول باطلاق العلم على الادراك الحسي لو اريد به الاطلاق بحسب العرف
 أو اللغة أما لو اريد به الاطلاق باصطلاح الشيخ فلا تقطن (قوله مخالف الخ) فانه
 في العرف واللغة اسم لغير الاحساس من الادراكات كما في شرح المقاصد

أى التخييل والتوهم والتعقل كما عليه الجمهور (و) قد يقال (لآخر) أى
 التعقل خاصة (والتصديق) مطلقا فيم اليقين وغيره والتصديق
 (الجازم المطابق) للواقع (الثابت) الغير الزائل بتشكيك المشكك (فيسمى
 الخالى عن الجزم ظنا وعن المطابقة جهلا من كباوعن الثبات اعتقادا) وقد يراد
 بالظن ما ليس بيقين فيعم الظن الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد وبالجملة
 ينحصر التصديق في العلم والجهل المركب والاعتقاد والظن لان غير الجازم لا بد
 أن يكون راجحا لانه أقل مراتب الحكم أعنى ادعاء الوقوع أو الالاقوع (وأما)
 ما ذكره جمع من أن غير الجازم ان كان راجحا فظن أو مساو يافشك أو مرجوحا
 فوهم فلم يرض به المصنف لان (الشك) عنده عبارة عن نفس التردد (والوهم)
 ملاحظة للطرف المرجوح (ف) كلاهما (تصور) بلا حكم فان قيل المراد
 بالشك الحكم بتساوى الطرفين عند العقل قلنا هذا تصديق بكون أحد الأقسام

(قوله الغير الزائل الخ) اعترض على اعتبار الثبات في اليقين بأنه لو أريد به عسر
 الزوال فربما يكون اعتقاد المقلد كذلك وان أريد به امتناع الزوال فاليقين الحاصل من النظر
 قد يذهل عن بعض مبادئه فيشك فيه بل ربما يحكم بخلافه وأجيب بأنه لو أريد بالذهول
 مجرد حصول المبادئ بالفعل في العقل فامكان طريان الشك حينئذ ممنوع وان أريد
 به الزوال الى حيث يقتصر الى تحصيل واكتساب فلا يقين حينئذ بذلك الحكم
 النظرى ونحن انما نحكم بامتناع الشك في اليقين مادام يقينا (قوله اعتقادا) وقد
 لا يعتبر في الاعتقاد المطابقة فينقسم الى الصحيح والفاسد فيكون أهم من الجهل
 المركب لانه مشروط بعدم المطابقة فهو فاسد فقط (قوله والجهل المركب والاعتقاد
 الخ) أى الاعتقاد بالمعنى المذكور في المتن أعنى الصحيح كما قيده به في شرح المقاصد
 لا بالمعنى الأعم من الجهل المركب والا لزم جعل الأعم من الشئ قسيما له (قوله لان غير
 الجازم الخ) أى من التصديق كما ظهر (قوله فان قيل المراد بالشك الخ) وكذا يقال
 المراد بالوهم الحكم بمرجوحية الطرف المرجوح (قوله قلنا هذا تصديق الخ)

الاربعة بمنزلة قولك أنا شاك في هذا (والذهول عن الصورة الادراكية ان
انتهى الى زوالها فنسيان والافسهو) وقد لا يفرق بين السهو والنسيان (والجهل)
قسمان بسيط ومركب و (البسيط) عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالما
فهو (عدم ملكة للعلم والمركب مضاده) لانهم ما معنيان وجوديان يستحيل
اجتماعهما في محل واحد (وقيل مماثل له) وامتناع اجتماعهما انما هو للمماثلة
لالتضاد (اذ لا اختلاف) بينهما (الابعاض) هو (الطباق) فان العلم
مطابق لمعلقه والجهل غير مطابق له والطباق واللاطباق نسبتان والنسبة خارجة عن
المنتسبين عارضة لكونها متأخرة عن طرفيها والجواب أن الطباق واللاطباق أخص
صفاتهما فيلزم من الاختلاف فيهما الاختلاف في الذات ثم العلم اما قديم لا يسبقه
العدم وهو علم الله تعالى أو حادث يسبقه وهو علم المخلوق (والعلم الحادث قد يكون
بالقوة) المحضة (وهو الاستعداد) للعلم بالفعل وحصول الاستعداد للعلم
الضروري يكون بالحواس كما يستفاد من حس اللمس أن هذه النار حارة
فتستعد النفس للعلم بأن كل نار حارة والعلم النظري يكون بمحصل الضروريات
(وقد يكون بالفعل اما اجالا بأن يلاحظ أمر بسيط هو مبدأ التفصيل) أي
تفاصيل الاجزاء كمن علم مسألة فاستل عنها فانه يحضر الجواب أعني المسألة في ذهنه

ولعل من صدهما من التصديق انما أراد بهما هذا الذي ذكر فيكون النزاع لفظيا
(قوله بمنزلة قولك أنا شاك الخ) وقولك أنا متوهم الخ (قوله وقد لا يفرق الخ)
وعلى التقديرين يكون نسبتهما الى العلم نسبة الموت الى الحياة بمعنى انهما عدم
ملكاة للعلم لكن مع خصوصية قيد الطريان كما مر (قوله عما من شأنه أن يكون الخ)
فيكون الجهل البسيط أهم من السهو والنسيان فانهم (قوله والجواب الخ) الظاهر
أنه معارضة ويمكن تنزيله على المنع أيضا أي لا نسلم أن الاختلاف بالعرض
لا يوجب الاختلاف بالذات انما يكون كذلك لو لم يكن لازما من أخص الصفات

دفعه من غير تفصيل (أو تفصيلاً بأن) ينظر الى أجزاء العلوم و (يلاحظ التفصيل) واحداً بعد واحد وشبه ذلك بمن يرى نعماً كثيرة تارة دفعة فانه يرى في هذه الحالة جميعها ضرورة وتارة بأن يحقق البصر نحو واحد واحد ويميزه ويفصل الأجزاء بعضها عن بعض فالرؤية الأولى اجمالية والثانية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجدان فقس حال البصيرة بالنسبة الى مدركاتها على حال البصر بالنسبة الى مدركاتها في ثبوت الحالتين فيهما أيضاً (ويجوز) بالاتفاق (انقلاب) العلم (النظري ضرورياً) فعندنا بأن يخلق الله تعالى في العبد علماً ضرورياً متعلقاً بما يتعلق به علمه النظري والمعتزلة اعتمدوا في الجواز على تجانس العلوم ومنعوا الوقوع فيما يكون مكافاه كالعلم بالله وصفاته لئلا يلزم التكليف بغير المقدور وانه فيصح بمنع وقوعه من الله تعالى والجواز بالنظر الى كونه علماً وانما امتنع وقوعه

(قوله والفرق بينهما معلوم الخ) وافتراض بأن الحاصل في العلم الاجمالي اما أن يكون صورة واحدة فيلزم أن يكون للحقائق المختلفة صورة واحدة مطابقة لكل منها مساوية لها ونفس ماهيتها وهو باطل واما أن يكون صوراً متعددة لتلك المختلفات فيكون العلم التفصيلي بها حاصلًا فلا فرق وغاية التفرقة على ما هو ظاهر عبارتهم هي أن حصول الصور ان كان دفعة واحدة فعلم اجمالي وان كان على ترتيب زمني بأن يحصل واحد بعد واحد فتفصيلي لكن حينئذ لا يكون العلم الاجمالي مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض مع أنه خلاف ما زعموه من توسطه بينهما ويمكن الجواب بأن الحاصل في الاجمالي صورة واحدة تطابق الكل لكن بالاجتماع من غير ملاحظة تفاصيل الأجزاء وفي التفصيلي صور متعددة يطابق كل منها واحداً من الأجزاء على الانفراد والتفصيل كذا قالوا (قوله على تجانس العلوم الخ) ان قيل التحقيق هو أن التصور والتصديق مختلفان بالذات قلنا لعله أراد بالعلم ماهو أحد أقسام التصديق أو أراد بالتصورات متمثلة وكذا التصديقات أو نقول هذا البعض من الذين يرون أن حقيقة العلم مطلقاً هي الصفة الموجبة لتمييز (قوله والجواز بالنظر الخ)

لعارض التكليف به (وفي عكسه) أى انقلاب الضرورى نظريا (خلافاً)
جوزه البعض لتجانس العلوم فيصح على كل ما يصح على الآخر ورد عليه بجواز أن
يكون التنوع أو الشخص مانعاً عن ذلك ومنعه آخرون لأنه يفضى إلى جواز الخلو
عن الضرورى المؤدى إلى جواز خلو العاقل الناطق في العلوم عن العلم باستحالة
اجتماع الضدين وأن الكل أعظم من الجزء وغير ذلك من الضروريات التى تلزم
العاقل وأنه محال بالوحدان وفيه أن الخلو عن الضرورى انما يمنع مادام ضرورياً
وبعد الانقلاب لا يبقى هذا الوصف وهنا قول آخر أنه لا يجوز فى ضرورى هو
شرط لكمال العقل لأن كماله شرط للنظر والنظر شرط للنظرى لتوقفه عليه (كما)

(قوله لتوقفه عليه الخ) وفيه أن المتوقف على النظر هو حصول النظرى لا كونه
نظرياً ولا استحالة فيه اهـ منه

جواب عما يقال ان اللازم مما ذكره هو نفي الجواز دون الوقوع وحاصله أنه
ليس معنى كلامهم ان الانقلاب فى العلم بآله تعالى مثلاً جائز وليس بواقع بل معناه أنه
جائز نظراً إلى كونه علماً (قوله يجوز أن يكون التنوع الخ) أقول ذكر
التنوع مشعر بأن يجوز الانقلاب أراد بالتجانس الاشتراك فى الجنس على ما هو
مصطلح الفلاسفة وليس كذلك فإنه من المتكلمين وفسره بالمثالة والاتفاق فى الماهية
على ما فى شرح المقاصد (قوله وهنا قول آخر الخ) فإن قلت هذا يشعر بأن
القول الاول هو الجواز مطلقاً أى فى كل ضرورى سواء كان شرطاً لكمال العقل
أولاً وفساده ظاهر لاستحالة النظرى بدون الضرورى كما بين فى محله قلنا ذلك انما
يمنع جواز اجتماع كل الافراد على الانقلاب بحيث لا يبقى شئ من الضروريات
لا جواز الانقلاب على كل فرد على الانفراد وهو المراد من القول الاول (قوله لأن
كمال شرط للنظر الخ) لعلمه أراد نقل ما ذكره المصنف فى شرح المقاصد بقوله
وزهد امام الحرمين الى أنه لا يجوز فى ضرورى هو شرط لكمال العقل الذى به

اختلف (في تعدد العلم) الحادث (بتعدد المعلوم) وبني الامام الرازي هذا الاختلاف على الخلاف في تفسير العلم أنه اضافة فيكون يتعلق بهذا غيره بذلك أو صفة ذات اضافة فيجوز للواحد تعلقات بأمر متعددة وكثرة التعلقات الخارجة

يستأهل لا كتنساب النظريات لانه لو انقلب قطريا لزم كونه شرطا لنفسه وهو دور انتهى وأنت خير بأنه نقل غير واف بهذا المقصود كما لا يخفى على المتدبر في العبارتين ثم أقول ان من البين أنهم لم يريدوا من انقلاب العلمين ان يصير أحدهما بعينه هو الآخر فانه من الانقلاب المستحيل بل المراد هو أنه يتعلق أحدهما بما يتعلق به الآخر على سبيل البديل وهذا ليس من المستحيل سواء كانا متجانسين أو متخالفين سيما اذا كانا من شخصين فتدبر ثم اختلفوا في أن العلم الضروري هل يجوز استناده الى النظرى أولا فتنه بعضهم متمسكا بأنه لو توقف على النظرى لزم توقفه على النظر فيكون نظريا لا ضروريا هذا خلف وجوز به بعض آخر متمسكا بأن العلم بامتناع اجتماع الضدين ضرورى مع توقفه على النظر في حقيقةهما وأجيب بأن التوقف إنما هو على تصورهما بوجه ما وهو لا يلزم أن يكون بالنظر والحق أن هذا نزاع لفظي يرجع الى تفسير التصديق الضروري هل هو الذى لا يفقر الى النظر أصلا لا في نفسه ولا في أطرافه أو هو الذى لا يفقر اليه في نفسه فقط كذا حره بعض المحققين (قوله الحادث الخ) بخلاف القديم فانهم اتفقوا على أنه واحد يتعلق بمعلومات متعددة وأما الحادث فقد اختلفوا فيه فذهب الشيخ ومن تبعه الى أن الواحد منه يمتنع أن يتعلق بمعلومات مثلا وهو المعنى بقولهم يتعدد العلم بتعدد المعلوم وقد يقال لو تعلق الواحد منه بما فوق الواحد لزم تعلقه بما لا نهاية له ولا يخفى ضعفه جدا وذهب بعض الاصحاب الى أنه يجوز بل يجب واستدل عليه بأن العلم بالشيء يستلزم العلم بذلك وهكذا لا الى نهاية فلو لم تكن حدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد لزم حصول علوم غير متناهية لكل من علم شيئا واحدا ولا يخفى ضعف هذا أيضا (قوله أوصفة ذات اضافة الخ) أورد عليه أن عدم الامتناع عند العقل بالنظر الى كون العلم صفة ذات اضافة

عن الصفة لا تجعلها متعددة متكررة (و) الأدلة السمعية دلت على أن (محله)
 أى العلم الحادث (القلب) وان لم يتعين هو لذلك عقلا بل يجوز أن يخلقه الله
 تعالى فى أى جوهر شاء (الآن الكلام فى القلب) والظاهر من كلام كثير من
 المحققين أن ليس المراد بالقلب العضو المخصوص الموجود لكل حيوان بل الروح
 الذى به امتاز الإنسان (ولا كلام فى توسط الآلات) أى المشاعر الظاهرة
 والباطنة (فى) العلم (بالجزئيات) وسيجىء إن شاء الله تعالى فى باب الجواهر
 تفصيله (ومناط التكليف) الشرعى (القوة الحاصلة عند العلم) الحاصل
 بسبب احساس الجزئيات والتنبه للمشاركات والمباينات (ببعض المعلومات)
 الكلية (الضرورية) فان النفس اذا أحست بجزئيات كثيرة وارتسمت صورها
 فى آلتها ولاحظت نسبة بعضها الى بعض استعدت لان يفيض عليها من المبدأ
 الفياض صور كلية وأحكام تصديقية فيما بينها فهذه علوم ضرورية (بحيث
 منها) (وهى القوة المميزة بين الأمور الحسنة والقيحة) حتى لا يتوجه التكليف
 على فاقدين من المجانين والصبيان والبهائم * (ومنها) أى من الكيفيات النفسانية

لا يستلزم الجواز فى نفس الأمر على ما هو المتنازع لجواز أن يتنعم للليل خارجي
 كذا قيل (قوله الحاصل بسبب احساس الجزئيات الخ) قال فى شرح المقاصد
 ما حاصله ان مناط التكليف هو العقل والمراد به هنا هو العلم ببعض الضروريات
 الكلية اذ لو كان غير العلم لصح انفكاكهما بأن يوجد عالم لا يعقل وعقل لا يعلم
 وهو باطل وليس هو العلم بالنظريات لانه مشروط بالعقل فيلزم تأخر الشيء عن نفسه
 ولا العلم بجميع الضروريات والا لما صدق على من يفقد بعضها لفقد شرطه من
 التفات أو تجرئة أو تواتر أو نحو ذلك مع انه عقل اتفاقا واعتراض يمنع الملازمة
 فان المتغايين قد يتلازمان ويتنعم بطولان الا لازم أيضا فان العاقل قد يكون بلا علم

(الارادة وهى كسائر الوجدانيات) فى أنه (يسهل معرفتها) ومعناها واضح
عند العقل غير ملتبس بغيرها (ويعسر تعريفها) بكنه الحقيقة ولهذا اختلاف
فى تفسيرها (وتفارق الشهوة) التى هى توقان النفس نحو الامور المستلذة (فى
الوجود) فان الانسان قد يريد شرب دواء كرهه ولا يشتهي به بل ينفر عنه وقد
يشتهى الطعام اللذيذ ولا يريد اذا علم أن فيه هلاكه (ولشدة تعلقها) أى
الارادة (بالقوة الادراكية) تعلق (الشهوة بالطبيعة) فهذا أيضا يدل
على تغايرهما (قيل) فى تفسير الارادة (هى اعتقاد النفع) والفائل كثير من
المعتزلة لان نسبة القدرة الى طرفى الفعل على السواء فاذا حصل اعتقاد النفع فى
أحد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر وأثر فيه قدرته (أو ميل يعقب ذلك)
الاعتقاد واليه ذهب بعضهم لان القادر كثير اما يعتقد النفع ولا يريد ما لم يحدث
هذا الميل (أو العلم بما هو عند العالم كمال وخير) كما هو مذهب الفلاسفة فانهم
لما ذهبوا الى أنه تعالى موجب بالذات لافعال بالاختيار وعلموا أن فى نفي الارادة
فى سعيها واجيب بان التوقف عما هو على تصورهما بوجه ما وهو لا يلزم أن
يكون بالنظر والحق أن هذا نزاع لفظي يرجع الى تفسير التصديق الضروري هل
هو الذى لا يفتقر الى النظر أصلا لا فى نفسه ولا فى أطرافه أو هو الذى لا يفتقر
اليه فى نفسه فقط كذا حرره بعض المحققين (قوله الحادث الخ) بخلاف القديم
فانهم اتفقوا على أنه واحد يتعلق بمعلومات متعددة وأما الحادث فقد اختلفوا فيه
فذهب الشيخ ومن تبعه الى أن الواحد منه يمتنع أن يتعلق بمعلومات مثلا وهو
المعنى بقولهم يتعدد العلم بتعدد المعلوم وقد يقال لو تعلق الواحد منه بما فوق الواحد
لزم تعلقه بما لا نهاية له ولا يخفى ضعفه جدا وذهب بعض الاصحاب الى أنه يجوز
بل يجب واستدل عليه بأن العلم بانثى يستلزم العلم بذلك وهكذا لا الى نهاية
فلو لم تكن عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد لزم حصول علوم غير متناهية
لكل من علم شيئا واحدا ولا يخفى ضعف هذا أيضا (قوله أو صفة ذات اضافة الخ)
أورد عليه أن عدم الامتناع عند العقل بالنظر الى كون العلم صفة ذات اضافة

لاختصت بذوى العلم وليست كذلك لان الحركة الارادية مأخوذة في تعريف
مطاق الحيوان (والتفسير) لها (بصفة ترجيح الفاعل أحد مقدوريه من
الفعل وتركه) كما ذهب اليه أصحابنا لانها غير مشروطة باعتقاد النفع أو ميل
يعقبه فان الهارب اذا عثر له طريقان متساويان في النجاة يختار أحدهما بإرادته
ولا يتوقف على ترجيح أحدهما للنفع يعتقده فيه أو ميل يعقبه (لا يكشف)
هذا التفسير أيضا (عن حقيقتها) لاننا لنسلم وجود صفة كذلك لانه ان
تساوت نسبتها الى الطرفين احتج في التعلق بأحدهما الى مخصص لا امتناع
الترجيح بلا مرجع وينقل الكلام اليه فيلزم الدور والتسلسل أولا فيلزم الايجاب
قلنا هي نسبتها الى الطرفين سواء لكنهما الكونيات تابعة للادراك يعلقها الفاعل بما

(قوله قلنا هي نسبتها الخ) وقلنا انها لذاتها تقتضى التعلق بما هو راجع عند الفاعل
ولا ايجاب لان الفاعل الموجب لا يختلف فعله بخلاف المختار لانه قد يكون الراجح
عنده الفعل وقد يكون الترك وذلك لاختلاف المصالح بحسب اختلاف الاوقات
اه منه

ما يناسب الشيء من حيث اقتضاؤه براءة لتلك الشيء من القوة الى الفعل كمال له ومن
حيث كونه مؤثرا خبير (قوله لان الحركة الارادية الخ) واجابوا بأن المراد بالارادة
المشتركة بين الحيوانات حالة ميلانية الى الفعل أو الترك وهي متفنية من الواجب
(قوله ولا يتوقف على ترجيح الخ) قالوا هذا التفسير كما لا يقتضى كونها من جنس
الاعتقاد والميل لا يقتضى كون متعلقها مقدورا لجواز أن تكون صفة تتعلق
بالمقدور وغيره ويكون من شأنها الترجيح لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحياة
والموت فبطل ما قيل ان متعلق الارادة على هذا التفسير لا يكون الا مقدورا

هو راجع عنده (وزعم الاشعري أن ارادة الشيء نفس كراهة ضده) اذ لو كانت مثلها أو ضدها لما جاز اجتماعها ولو كانت مخالفة لها لما جاز اجتماع كل منهما مع ضدها الآخر كالسواد المخالف للعلاوة يجتمع مع ضدها الذي هو الجوضة فلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة الضد لان ضده كراهة الضد نفس ارادة الضد وأجيب بأن لا يلزم لزوم جواز اجتماع كل من المتخالفين مع ضدها الآخر لجواز أن يكونا متلازمين ويمتنع اجتماع الملزوم مع ضدها اللازم ثم لا يخفى أنه انما يراد شيء ولا يخطر بالبال ضده فضلا عن أن يكرهه * (ومنها القدرة وهي صفة تؤثر وفق الارادة) فخرج ما لا يؤثر كالعلم اذ لا تأثير له وان توقف تأثير القدرة عليه وما يؤثر لا على وفق الارادة كاقوى النباتية والعنصرية (أو) هي (مبدأ لأفعال مختلفة) كما قيل فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عندنا فلا تدخل في شيء من التعريفين قلنا ليس المراد التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى أنها صفة من شأنها التأثير والايجاد والقدرة الحادثة كذلك ولكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرته الله تعالى (والقوة أعم) من القدرة بكلا المعنيين (اذ) هي صفة (هي مبدأ للتغيير في آخر من حيث

فيمتنع تعلقها بالارادة كما مر آنفا قلنا نسبنا الى الطرفين يعني ان ترجيحها لاحد الطرفين لمحض نفسها من غير حاجة الى رجحان واعتقاد تقع في ذلك الطرف فتدبر (قوله ثم لا يخفى الخ) أقول لا يجوز أن يكون مراد الاشعري هو أنه اذا تحقق الشعور بالشيء وبضده يتحد ارادة أحدهما بكراهة الآخر فافهم ثم اعلم أن القائلين بالتغاير اختلفوا في الاستلزام فذهب الغزالي الى أن ارادة الشيء تستلزم كراهة ضده الشعور به اذ لو لم يكن مكروها لكان مراد افيلزم ارادة الضدين وهو محال لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان وأجيب بمنع المتضمنين أما الاولى فلجواز أن لا يتعلق كراهة ولا ارادة بالضد ككثير من الامور المشعور بها وأما الثانية فلجواز أن يكون كل من الضدين مرادا من وجه غير وجه الآخر (قوله ولكن لم تؤثر الخ) والنزاع

(هو آخر) قيد الحثية لا شعاع بأنه يكفي التغاير الاعتباري قال بعض الأفاضل
لفظ القوة معناه المتعارف عند الجمهور وهو أن يتمكن الحي من الأفعال الشاقة
ثم نقل منه إلى سببه المسمى قدرة وهي صفة به يتمكن الحي من الفعل وتركه
بالإرادة وإلى لازمه أيضا وهو كونه بحيث لا يتفعل سريعا ثم عم فاستعمل في كون
الشيء مطلقا حيوانا كان أو غيره بهذه الحثية ثم نقل من القدرة إلى لازمها بالنسبة
إلى الفعل المقدور وهو إمكان حصوله مع عدمه وهذا المعنى مقابل الفعل بمعنى
الحصول وهو المتعارف بين المنطقيين ونقل أيضا من القدرة إلى ما هو كالجنس
لها من الصفة المؤثرة المشتركة بينها وبين الإيجاد والقوة بهذا المعنى هي مبدأ التغيير
(إمام القصد أو بدونه وكل) منهما (أما مختلفة الآثار) والأفعال (أولا
فالأولى) وهي الصفة المؤثرة مع القصد والشعور واختلاف الآثار (القوة
الحيوانية) التي يقال لها القدرة على التفسيرين (والثانية) وهي القوة المؤثرة

في أنها هل هي تسمى قدرة بدون التأثير بالفعل أولا نزاع في اللفظ والتسمية قد بر
(قوله قيد الحثية الخ) أي بعد اعتبار قيد الآخرة المفيد لوجوب التغاير بين
المؤثر والمتأثر (قوله التغاير الاعتباري الخ) مثل الطبيب المعالج لنفسه واعتراض
بأن التغاير فيه حقيقي لأن التأثير للنفس والتأثر للبدن فالأقرب التمثيل بالمعالج
نفسه في تهذيب الأخلاق وبديل الملكات (قوله معناه المتعارف الخ) قال في شرح
المقاصد لفظ القوة يقال لصفة يتمكن الحيوان بها من مزاولة أفعال شاقة ويقابلها
الضعف انتهى فتدبره (قوله إلى سببه المسمى قدرة الخ) وأما بالنظر إلى ما في شرح
المقاصد المذكور آنفا قال أعم منه (قوله وإلى لازمه الخ) أي لازم المعنى المتعارف
(قوله بالنسبة إلى الفعل) وأما بالنسبة إلى الفاعل فبمعنى تمكنه من تحصيل
الشيء مع عدمه (قوله من الصفة المؤثرة الخ) أي أعم من أن يكون تأثيرها بالإرادة
أولا فهذا تعميم في سبب المعنى المتعارف على وزان التعميم المعنى في لازم ذلك المعنى
المبين بقوله ثم عم الخ وأنت خبير بأن فيه اضطرابا فالأولى أن يقال معناها

مع القصد والشعور لكن على نهج واحد هي القوة (الفلكية) المسماة بالقدرة على التفسير الاول (والثالثة) وهي مبدأ الآثار المختلفة لآعلى سبيل القصد والشعور القوة (النباتية) المسماة بالقدرة على التفسير الثاني (والرابعة) التي هي مبدأ الآثار على نهج واحد بدون القصد والشعور هي القوة (العنصرية) التي ليست قدرة على شيء من التفسيرين (ثم القدرة الحادثة) انما توجد (مع الفعل لاقبله) انلو كانت قبله لانعدمت (لامتناع بقاء الاعراض) فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو محال ولا يرد النقض بالقدرة القديمة لانها ليست من قبيل الاعراض (ورد) بعد تسليم امتناع بقاء الاعراض (بانها) يجوز أن (تستمر بتجدد الامثال) الى حال الفعل (كالعلم وغيره مما هو قبل الفعل) وفيه أن وجود المقدور حينئذ كان بالقدرة الزائلة يعود المحذوراً والخاصة فهو المطلوب (قالوا) أي المعتزلة (لولم يكن القدرة) الامع الفعل لم تتعلق (الاحال) وجود (الفعل) ولولم تتعلق الاحال وجوده ومعنى تعلق القدرة به ايجاده (لزوم ايجاد

المتعارف مامر آتفا من شرح المقاصد ثم عمت بنقلها الى القدرة المذكورة ثم عمت بنقلها من القدرة الى هذا المعنى اعني مبدأ التغيير فتأمل (قوله على التفسير الثاني الخ) قطهر أن بين التفسيرين عموماً من وجه (قوله والمعلول بدون العلة الخ) هذا كلام الزاى على من يقول بتأثير القدرة الحادثة ثم أقول لعلى مرادهم بكون القدرة مع الفعل لا قبله هو أن الفعل لا بد أن يتعلق بالقدرة عند حصوله ضرورة فلا يصح كون القدرة متقدمة عليه بحيث يكون الفعل حين حصوله غير مقدور وحين عدمه مقدوراً فانه ظاهر الفساد يدل على ذلك ما تمسكوا به أيضاً على مدعاهم من أن الفعل حال عدمه يمتنع كما سبق ولا ثقی من الممتنع بمقدور اذا تقرر هذا فلا استدلال المذكور بقولهم لامتناع بقاء الاعراض زمانين والرد عليهم بجواز الاستمرار بتجدد الامثال لا يلائم هذا التحرير بل الرد لا يضر القائل بما ذكر ويصرح بما ذكرنا احتجاج المعتزلة الا على نقضنا عليهم بلزوم ايجاد الموجود فانه ناظر الى كون الفعل حين

الموجود) وتحصيل الحاصل (و) (لزوم أيضا) (امتناع التكليف) لان التكليف به انما يكون قبل حصوله ضرورة انه لا معنى لطلب حصول الحاصل واذا كان الفعل قبل الوقوع غير مقدور كان جميع التكليف الواقعة تكليفا بما لا يطاق وهو باطل بالاتفاق (ورد) الاول بأنه مبني على تأثير القدرة الحادثة وهو ممنوع ولئن سلم (بما سبق) ذكره في الباب الثاني من أن إيجاب الموجود بوجود الذي هو أثر ذلك الايجاب غير مستحيل وانما الممتنع إيجاب الموجود بوجود سابق (و) الثاني (بأنه يكتفى في التكليف) عند من يقول بكون القدرة مع الفعل (كون الفعل مما يتعلق به القدرة في الجملة) ولا يلزم أن يكون مقدورا حال التكليف (كإيمان الكافر بخلاف خلق الجسيم) ونحوه مما لا يتعلق به قدرة العبد أصلا (فعلى الاول) أي القول بوجود القدرة مع الفعل لا قبله (الممنوع) الذي منعه من فعل يصح صدوره عنه في الجملة (لا يكون قادرا) اذ لا فعل حيث فلا قدرة عليه

وجوده مقدورا ويلزم امتناع التكليف فانه ناظر الى كونه حين العدم غير مقدور وحيث لا جواب المناسب هو ما ذكره في شرح المقاصد بعد النقض بالقدرة القديمة من أنه ان أرادوا بامتناع الفعل حين العدم امتناعه مع وصف كونه معدوما فسلم لكنه لا ينافي المقدورية وامكان الحصول من القادر وان أرادوا امتناعه في زمان مدمه فقير مسلم بل هو ممكن اللهم الا أن يحزر المدعي بما يلائهما كما حرره الشارح « مد ظله » (قوله ولا يلزم أن يكون مقدورا حال الخ) هذا اذا اشترط أن يكون المكلف به مقدورا بالفعل وأما اذا كانت مقدورته بالقوة كافية للتكليف به فلا نسلم أنه ليس مقدورا حال التكليف فإنه بالقوة لا بالفعل قطهر أن مرادهم من نفى القدرة قبل الفعل نفى تعلقها به بالفعل لا بالقوة وبما قررناه ظهر لك حال الجواب المناسب أيضا فتفطن فان تحرير المقام مما تفردنا به (قوله اذ لا فعل حيث فلا قدرة عليه الخ) الظاهر الملائم لما حررناه هو أن مقصودهم من ذلك هو أن الممنوع

(كالزمن) الذى هو عاجز عن الفعل وعلى القول الثانى المنسوع ليس كالزمن بل هو قادر والمنع لا ينافى القدرة وانما ينافى المقدور وذلك للفرق الظاهر بين الصحيح المنسوع من الفعل والزمن الذى أصابته آفة القدرة قلنا لا فرق الا بجريان عادة الله تعالى بخلق القدرة فى المنسوع المقيّد حال ارتفاع القيد لان ارتفاعه معتاد وعدمه فى الزمن فان ارتفاع زمانته غير معتاد (وكذا) على الاول (القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين) لانها مع الفعل ولا شك أن ما نجده عند صدور أحد المقدورين مغاير لما نجده عند صدور الآخر (والحق أن) القدرة بمعنى (القوة التى هى مبدأ الأفعال المختلفة) وهى التى بحيث اذا انضمت اليها ارادة أحد

من الفعل ليس قادرا بالفعل اذ لا فعل حينئذ حتى يتعلق قدرته به وأما القدرة بمعنى مبدأ التفسير فلم ينكروا وجودها فى المنسوع غاية أنها لا تتعلق الا عند الفعل فلا نزاع معنى مع المعتزلة (قوله وانما ينافى المقدور الخ) هذه عبارة المصنف فى شرح المقاصد نقلا عن المعتزلة والمعنى أن المنع من الفعل لا ينافى وجود صفة القدرة فى المنسوع وانما ينافى مقدورية المقدور أى تعلق القدرة به والا فليس له معنى محصل فأتضح حديث عدم النزاع (قوله للفرق الظاهر الخ) واستدل عليه أيضا بأن القيد المنسوع لم يلحقه تغير فى ذاته وصفته فقدرة موجودة عند القيد اذ هى عن صفات نفسه بخلاف العاجز وأجيب بمنع عدم التغير فى الصفة (قوله الابحريان مادة الله الخ) هذا الجواب وجواب الاستدلال الذى مر آنفا يدلان بظاهرهما على أن النزاع بين الفريقين معنوى قدبر (قوله مغاير لما نجده عند الخ) ضرورة أن الشرائط المخصصة لهذا غير المخصصة لذلك كما يصرح به قريبا (قوله والحق الخ) هذا توفيق بين الفريقين أخذ من كلام الامام حاصله أن القدرة بمعنى نفس القوة التى هى مبدأ التغير كائنة مع الفعل وقبله وبعده سواء كان بقاؤها بنفسها أو بتجدد الامثال وأما بمعنى القوة المأخوذة مع جميع شرائط تأثيرها أو تسببها العادى التى من جملتها تعلقها بالمقدور

الضدين حصل ذلك الضد (تأثيرا) عند المعزلة (أو تسببا عاديا) عند الاشاعة
 (توجد مع الفعل وقبله وبعده و) بمعنى القوة التي تكون (مع جميع شرائط
 التأثير) أو التسبب العادي (لا تكون الا معه) ويمتنع تعلقها بعقدورين فان
 الشرائط لهذا غير هذا كذا أو كأن ذلك مبني على منع امتناع بقاء الاعراض
 فافهم * (والعجز) المقابل للقدرة (قيل هو) وجودي (ضد القدرة) للقطع
 بأن في الزمن معنى لا يوجد في الممنوع من الفعل مع اشتراكهما في عدم
 التمكن من الفعل فان كل عاقل يجد من نفسه تفرقة بين كونه زمنا وكونه
 ممنوعا من القيام مع سلامته وما هي الآن في الزمن صفة وجودية هي العجز وليست
 في الممنوع (فلا يتعلق الا بالموجود) لان تعلق الموجود بالمعدوم خيال محض
 فالزمن عاجز عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم ورد بأنه بعد تسليم كونه
 وجوديا مكابرة فلا امتناع في تعلقه بالمعدوم كالعلم والارادة ولهذا أطبق العقلاء
 على أن عجز المتحدثين انما هو عن الاتيان بالمثل المعدوم (وقيل هو) عدم ملكة
 للقدرة (للقطع بأن عجز المتحدثين) بمعارضة القرآن (انما هو عن الاتيان بالمثل)
 المعدوم لا عن السكوت وعدم الاتيان بالمثل لان العقل يحكم بأن المعارضة انما هي

بالفعل فهي مع الفعل ليس الا (قوله وكأن ذلك مبني على منع الخ) يعني أن ما ذكر
 من أن نفس القوة المذكورة توجد مع الفعل أو قبله وبعده انما يتم على القول بجواز
 بقاء الاعراض والا فهي مرض لا يبقى زمانين على قاعدتهم هذا وأنت مما حرماه
 لك سابقا فهمت أن مدعاهم ليست مبنية على امتناع بقاء الاعراض بل بقاؤها
 بالتجدد يكفي فيما هم بصدده ولعل الامر بالفهم للاشارة الى ما ذكرنا قديره فانه دقيق
 (قوله فالزمن عاجز الخ) أي عن أن يدفع القعود عن نفسه لا عن أن يأتي بالقيام
 المعدوم (قوله بعد تسليم كونه وجوديا الخ) فان كونه وجوديا ممنوع لجواز أن يكون
 عدم ملكة كما يأتي (قوله لا عن السكوت الخ) أي لا من دفع السكوت فانهم قادرون

بالامثال لا باعدامها وحديث التفرقة بين الزمن والممنوع معكوس بأن في الممنوع
صفة وجودية هي القدرة دون الزمن (وجعله) أى لفظ العجز (مشتركاً بين
المعنيين) حتى يكون الزمن عاجزاً عن القعود بالمعنى الاول دون الثانى وعن القيام
بالمعنى الثانى دون الاول (خلاف اللغة) لم يجئ نقله مشتركاً فالكلام في المعارف
الشائع الاستعمال (والقدرة تضاد الخلق) وهو ملكة يصدر عن النفس
بسببها أفعال بسهولة من غير تقدم فكر ورؤية فغير الراضح من صفات النفس لا يكون
خلقاً كغضب الحليم وكذا الراضح الذى هو مبدأ أفعال الجوارح بسهولة ولما
كانت القدرة يصدر منها الفعل لا بسهولة واستغناء عن رؤية وكانت نسبتها الى الفعل
والترك على السواء حكم بأنها تضاد الخلق (لما أن أفعاله) كما مر صادرة بسهولة
(بلا) تقدم فكرو (رؤية) ولا يكون صالحاً لأن يقع به الطرفان فغنى تضادهما

على مطلق النطق وانما عجزهم عن النطق بخصوص الذى هو مثل القرآن وهو ممدوم
بل ممتنع فالسكوت عن المثل وترك الاتيان به موجود ومقدور لهم (قوله وحديث
التفرقة الخ) يعنى سلمنا أن بين المعارض والممنوع تفرقة لكنها ليست تفرقة موجبة
لكون العجز ضد القدرة بل هي تفرقة بعكس ما ذكرتم موجبة لكونه عدم ملكة
لقدرة (قوله بين المعنيين الخ) أى بين الصفة التى تستعقب الفعل لا من قدرة فيكون
وجوديا وبين عدم القدرة فيكون عدمياً (قوله لم يجئ نقله مشتركاً الخ) أى لا بحسب اللغة ولا
بحسب العرف كافي شرح المقاصد ان قيل نقل الاختلاف في معناه يقتضى اشتراكه لان
كل من المخالفين يدعى اطلاقه على ما ادعاه (قلت) ذلك انما يتم لو لم يتكرر كل منهما
اطلاقه على المعنى الذى يقول به الآخر واما كذلك فان الحاصل هو أنهما متفقان
على أن لفظ العجز ليس مشتركاً بل له معنى واحد لكنهما مختلفان في أن ذلك المعنى
الواحد هو وجودى أو عدمى فيكون قوله وجعله مشتركاً الخ جواباً عما يقال لم لا يجوز
أن يكون الخلف بينهما راجعاً الى اللفظ فانه وان سلم أن القول بأنه عدم ملكة

تضاد أحكامهما (وهل) هي (تضاد النوم فيه تردد) لا خلاف في جواز بعض
الافعال من النائم وامتناع البعض واختلفوا فيما يصد عنه فذهب المعتزلة وبعض
أصحابنا الى أنه مقدوره والنوم لا يضاد القدرة وقال الاستاذ أبو اسحق بالتضاد
وتوقف القاضي أبو بكر وكثير من أصحابنا * (ومنها) أي من الكيفيات النفسانية
(اللذة والألم) وقصورهما بديهي كسائر الوجدانيات (وقد يفهم من تفسيرهما)
قصدا الى تعيين المسمى (بأدراك الملائم والمنافر من حيث هما كذلك) أي ملاءم
ومنافر لان الشيء قد يكون ملائما من وجه ودون وجه واللذة ادراكه من حيث انه
ملائم والألم ادراكه من حيث انه منافر (أنهم ما نوعان من الادراك) اعتبر فيهما الاضافة
الى الملائم والمنافر (على احتمال أن يراد) من الادراك (الاصابة والوجدان)
والوصول الى ذات المدرك لا الى مجرد صورته لان تخيل المذيق غير اللذة واللذة لا تتم
بمحصل ما يساوي اللذيذ بل بمحصل ذاته (وبعضهم على أن اللذة خروج عن

(قوله لا الى مجرد صورته الخ) كما في الادراك المذكور سابقا المعدود في أقسام الكيفيات
أهـ منه

لا يلزمه القول بأن هناك أمرا وجوديا لكن القول بأنه وجودي يلزمه القول بأن ذلك
الوجودي ليس بقدرة فان كلاما من المضادين كما يصدق عليه أنه أمر وجودي يصدق
عليه أنه ليس هو المضاد الآخر فلا يطلق لفظ الجز عند القائل بأنه وجودي تارة على
ذلك الوجودي وتارة على لازمه أي عدم القدرة كما يقال ذلك في لفظ المرض على ما يأتي
وحاصل الجواب ان الاطلاق على المعنيين لم ينقل حتى يجعل النزاع لفظيا فتدبر
جدا (قوله تضاد أحكامهما الخ) يعني بمنع اجتماعهما على فعل من جهة واحدة لان
الشيء قد يكون ملائما الخ قادرا كه من جهة الملازمة لا يكون لذة كالصفاوى لا يلتذ
بالحلوى وبقيد الحشيشة يندفع ما يقال ان المريض قد يلتذ بالحلاوة مع أنها لا تلائم بل
تضره وينفر من الادوية مع أنها تلائم وتنفعه (قوله والوصول الى ذات المدرك الخ)
والظاهر من كلامهم هو أن اللذة لا تتم بمحصل الصورة المساوية الذهنية للذيذ فقط

الحالة الغير الطبيعية) وهو معنى الخلاص عن الألم كالأكل فإنه دفع لألم الجوع وأبطله ابن سينا بأنه قد يحصل اللذة من غير سابقة ألم وحالة غير طبيعية كما في مصادفة مال ومطالعة جال من غير طلب (وكل) من اللذة والألم (اما حسي) كتكيف العضو الذائق بالحلاوة والمرارة (أو عقلي) كأن يتمثل في العقل ما يتعقل تمثلا مطابقا لما عن شوائب الظنون والاهام ولا شك أن هذا الكمال خير للجوهر العاقل وأنه يدركه ويدرك حصوله له فاذن يتلذذ بأدراك هذا الكمال وهذا هو اللذة العقلية والألم العقلي هو أن يحصل له ضد هذا الكمال ويدرك حصوله من حيث هو ضد (وهو) أي العقلي منهما (أقوى) لان العقل يصل الى كنهه المعقول والحس لا يدرك الا ما يتعلق بظواهر الاجسام فيكون الادراك العقلي أقوى وأتم فكذا اللذة والألم التابعان له فان قيل الحس من اللذة والألم ينبغى أن يعدم من الكيفيات المحسوسة دون النفسانية قلنا المدرك بالحس هو الكيفية التي يتلذذ بها أو يتألم كالحلاوة والمرارة مثلا وأما نفس اللذة والألم التي هي جنس الادراك والنيل فلا سبيل للحواس الظاهرة الى ادراكها هذا والظاهر أنهما ليسا من جنس الادراك والنيل وان كانا مشروطين بهما لكنهما كقيمتان

ولا يحصل ذاته فقط بل انما تتم بكليهما يعني الادراك الوصولي النيل وهو المراد بالاصابة والوجدان فقوله يحصل ذاته أي بوصول الادراك (قوله ولا شك أن الكمال الخ) قد سبق الفرق بين الكمال والخير وأنه يدركه الخ أي يحصل له ذلك المعقول بحقيقته لان العقل يصل الى كنهه الخ فامر من الوصول الى ذات اللذذ هو يعني الوصول الى حقيقته المتحققة في نفس الامر أهم من أن يكون الى كنهها أو ظاهرها وهذا بيان كونه أقوى كيفية وأما بيان كونه أقوى كمية فهو أن عدد تفاصيل المعقولات أكثر بل يكاد أن لا يحصى (قوله والظاهر أنهما ليسا من جنس الخ) قد سبق أنهما لا يتمان بواحد من الادراك والنيل بل لا بد لتحقيقهما من كليهما وما

عارضتان للنفس ولوفي الحسى (والحسى من الألم سيمى اللبس يسمى وجعا) فان
لفظ الوجع مختص بالحس في العرف بل قال المصنف الظاهر اختصاصه باللمس
على ما صرح به البعض وان كان ظاهرا كلام أئمة اللغة أنه مرادف للألم * (ومنها
الصحة والمرض فالصحة ملكة أو حالة) ليست أو كائنة للترديد المنافي للتحديد
بل للتنبيه على أن جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة أو غير
راسخة ولا تختص بالراسخة كما زعم البعض إلا أنه قدمها للاتفاق على كونها صفة
دون غير الراسخة فقل إنها صفة أيضا وقيل واسطة وقوله (يصدر عنها الافعال)
يشعر بأن المبدأ هو تلك الكيفية وقوله (من الموضوع لها) يشعر بأنه الموضوع
المراد به البدن أو العضو والجواب عنه بوجهين أحدهما أن الصحة مبدأ فاعل
والموضوع قابل والمعنى يصدر عنها الافعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه
وثانيهما أن الموضوع فاعل والصحة واسطة والمعنى يصدر لاجلها وبواسطتها
وقوله (سلبية) حال من الافعال والسلامة في الافعال محسوسة وفي البدن غير
محسوسة فعرف الثانية بالاولى لكونها أجلى فلا دور (والمرض ملكة أو حالة
مضادة لها) أى للصحة فهو كيفية يصدر عنها الافعال غير سلبية فيكون وجودها
(وقيل عدم ملكة لها) حينئذ لا يكون من الكيفيات وقد يوفق بين القولين

أنهما هل هما نفس الادراك الوصول الذى هو بطريق النيل أو مترتبان عليه ذيه
تردد قدبر (قوله إلا أنه قدمها الخ) أى فى الذكر مع أنها متأخرة فى الوجود حيث يكون
أولا حالا ثم ملكة (قوله للاتفاق الخ) ولأنها الرسوخة أشرف من الحال ثم
التعريف إنما يتناول صحة الحيوان دون النبات لأن الملكة والحال من الكيفيات
النفسانية الحيوانية فما قيل إنه يتناول صحة النبات أيضا فبنى على أن يراد بهما الراسخ
وغير الراسخ من مطلق الكيفية أو بالنفس أهم من الحيوانية والنباتية (قوله والسلامة
فى الافعال الخ) جواب قيل ان تعريف الصحة بما ذكر دورى وذلك لذكر
قيد السلامة المرادفة للصحة فيه وحاصله أن المعرف صحة البدن والعضو

بأنه عند المرض يزول كيفية الصحة وتحدث كيفية أخرى فان جعل المرض عبارة عن عدم الاولى فينبه ما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الكيفية النانية فتقابل التضاد وكأنه مبني على أن لفظ المرض مشترك بينهما أو حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر (وقد يتسامح) فيهما (بجعله مامنا من المحسوسات) ليكون الأفعال الصادرة عنهما من المحسوسات (ثم اذا اعتبر فيهما سلامة جميع الأفعال وآفة الجميع كانت بينهما واسطة) ليست صحة ولا مرضا (كالأطفال والمشايع والا) يعتبر فيهما ذلك (فلا) واسطة هذا (الثالث) من أقسام الكيف (الكيفيات المختصة بالكميات) وهي التي ليس عروضها بالذات إلا لكم متصلا كان (كالاستقامة والانحناء) العارضين (للخطو) كالتغير والتقيب (العارضين (للسطح) أو منفصلا (كالزوجية والفردية) العارضين (للعدد) ثم انها تكون مفردة كما مر (و) مركبة (كالخلفة أعني مجموع الشكل واللون الذي بحسبه) أي بحسب المجموع (يوصف الشيء بالحسن والقبح) كأن مبني عد ذلك المجموع من الكيفيات المختصة بالكميات على ما قيل من

(قوله وكان الخلفة) أعاد الكاف لمغايرتها لما قبلها في الأفراد والتركيب اه منه

وهي غير محسوسة والمأخوذ في التعريف صحة الأفعال وهي محسوسة فلا دور (قوله وكأنه مبني الخ) وكأنه مبني على نقل استعمال لفظ المرض في المعنيين بحسب اللغة والعرف (قوله ليست صحة ولا مرضا الخ) ليس الخلاف في ثبوت حاله لا يصدق عليها الصحة ولا المرض فانها كثيرة كالعالم والحياة والقدرة ونحوها بل الخلاف في ثبوت حاله لا يصدق معها على البدن أنه صحيح أو مريض بل يصدق على أنه ليس بصحيح ولا مريض (قوله والا) يعتبر فيهما ذلك الخ (أقول وعلى عدم اعتبار سلامة الجميع وآفة الجميع تكون الكيفية التي هي حالة تصدر عنها الأفعال الخ واسطة عند من اعتبر الرسوخ في الصحة والمرض كما سبق فلا يتم قوله فلا واسطة لكن المقصود واضح قافهم (قوله كأن مبني عد ذلك المجموع الخ) إشارة إلى جواب ما استشكل به عد

أن اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا أن سطحه ملون ولا تنافي بين كون كيفية محسوسة وكونها مختصة بالسلم فان قيل لو اعتبر التركيب لكان هناك أقسام لا تنهاى مع أنهم لم يعتدوا بها ولم يعدوها أنواعا قلنا لما وجدوا لاجتماع اللون والشكل خصوصية بينهما اتصاف الجسم بالحسن والقبح عند توه نوعا على حدة وفي شرح المقاصد أن كلامهم متردد في أن الحلقة بمجموع الشكل واللون أو كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا أقرب إلى جعلها نوعا على حدة (وكالزاوية وهي هيئة احاطة الخطين بالسطح) العارضة تلك الهيئة (عند الملتقى) أى ملتقى الخطين من غير أن يتحدوا خطأ واحدا فإنه ان اتصل خطان على نقطة

(قوله وكالزاوية الخ) أعاد كاف التمثيل للاهتمام به للاختلاف الواقع في تفسيرها اهـ منه

هذا المجموع من الكيفيات المختصة بالكميات من أن أحد جزأيه أهى الشكل وإن كان منهما بناء على كون الشكل عبارة عن هيئة احاطة حداً أو حدوداً بالجسم كما في الكرة المحيطة بها سطح واحد والمثلث والمربع الحاصلة من احاطة خطوط والزاوية الحاصلة من احاطة خطين لكن لاختفاء في أن جزءاً الآخر أهى اللون من الكيفيات المحسوسة التي جعلناها مقابلة للكيفيات المختصة بالكميات وحاصل الجواب ظاهر وقد يقال لا نسلم أن اللون من خواص السطح فإنه قد ينفذ في عمق الجسم فتدبر (قوله لكان هناك أقسام الخ) مثل اللون أو الضوء مع الاستعانة أو الانحناء أو الزوجية أو الفردية إلى غير ذلك (قوله أو كيفية حاصلة الخ) أو الشكل المنضم إلى اللون كما في شرح المقاصد (قوله وهذا أقرب إلى جعلها الخ) لأنه إذا كانت عبارة عن مجموع الشكل واللون تكون وحدة من حيث التركيب الاعتباري من شيئين مختلفين بالنوع بخلاف ما إذا كانت عبارة عن الكيفية الحاصلة منهما فإنها واحدة بالحققة وإن كانت حاصلة من مختلفين وحيث أنها من المركبات باعتبار حصولها من المركب لأنها مركبة في نفسها فتدبر (قوله وكالزاوية الخ) كتب « مد ظله » على قوله وكالخطية أعاد السكف لتباينها لما قبل في الأفراد والتركيب

في سطح من غير أن يتعدا كذلك عرض لذلك السطح عند ملتقاهما هيئة
 النحداية فيما بين الخطين المتصلين هي الزاوية (وما قبل أنها سطح أحاط به خطان
 يلتقيان عند نقطة) من غير أن يتعدا كذلك والمراد أنها ما يلي تلك النقطة
 من السطح فيظن من هذا أنها من الكميات وليس كذلك إذا الزاوية قد تنعدم
 بالزيادة بخلاف الكم (ففيه تسامح) مبني على أنهم يريدون بالزاوية ذا الزاوية
 كما يريدون بالشكل المشكل فيقولون مثلاً المثلث شكل يحيط به ثلاثة أضلاع
 (الرابع) من الأقسام (الكيفيات الاستعدادية) التي هي من جنس الاستعداد
 كما قال (وهي استعداد شديد على أن ينفع) أي تهوّل لقبول أثر ما بسهولة وسرعة
 (ويسمى ضعفاً) ولا قوة (كالمراضية) واللين (أو) على أن (لا ينفع)

انتهى وكتب أعاد كاف التمثيل للاهتمام به للاختلاف الواقع فيها انتهى (أقول) الظاهر
 أن الزاوية لما كانت من أقسام الشكل كما مر والشكل معدود من المفردات دون
 المركبات أعاد الكاف عليها إشارة إلى مغايرتها للخلقة في الأفراد والتركيب لكن
 بعكس مغايرة الخلقة لما قبلها وأما تأخيرها من قضايرها المفردة فلطول الكلام فيها
 قتبصر (قوله فيظن من هذا أنها الخ) يستفاد منه أن ظنهم هذا متفرع من التفسير
 بالسطح المذكور مع أن الأمر بالعكس حيث قال في شرح المقاصد ذهب بعضهم
 إلى أن الزاوية من الكميات لكونها قابلة للقسم بالذات ففسروها بسطح أحاط به
 خطان الخ انتهى (قوله إذ الزاوية الخ) حاصله المعارضة بأن ما ذكرتم من قبول
 القسم وإن دل على مدعاكم لكن عندنا ما ينفيه (قوله إذ الزاوية الخ) وقد يجاب
 بأننا لا نسلم أن قبولها للقسم بالذات بل بواسطة معروضها الذي هو السطح (قوله كما يريدون
 بالشكل المشكل) توهم البعض من تقسيم الشكل إلى الدائرة والمثلث وغيرهما ثم تفسير
 الدائرة بأنها سطح يحيط به خط في وسطه نقطة الخ وتفسير المثلث بأنه سطح أحاط
 به ثلاثة خطوط أن الشكل هو نفس السطح فيكون كما والجمهور على أنه هو الهيئة
 الحاصلة من احاطة الحد أو الحدود كما مر فيكون كيفاً لسطحاً وتفسيره بالسطح فيها

ويقاوم أي تهيؤ للمقاومة وبطء الانفعال (ويسمى قوة) ولاضعفا (كالمصاحبة)
والصلابة وهي الكيفية التي بها صار الجسم بحيث لا يقبل المرض
(فصل في الأين) أثبت الحكماء المقولات النسبية وأنكرها المتكلمون
إلا الأين ولذا قدمه على سائرهما أول كثره مباحثه (وهو) عند المتكلمين
(الكون) أي الحصول (في الحيز) ثم انهم حصروه في أربعة أنواع الاجتماع
والافتراق والحركة والسكون (فان اعتبر حصول جوهر) في حيز (باعتبار
جوهر) آخر (فاما أن يمكن تخیل) جوهر (ثالث بينهما افتراق) وانما اعتبر
امكان توسط ثالث ليشمل افتراق الجوهرين بتوسط الخلاء (والا) يمكن ذلك
(فاجتماع وان لم يعتبر) حصول جوهر في حيز بالنسبة إلى آخر (فان كان

انما هو لانهم أرادوا بالشكل فيه المشكل اذ الشكل على معناه الحقيقي أقصى الهيئة
المذكورة انما ينقسم إلى الاستدارة والتربيع والتثليث دون ما ذكر فان قيل كيف
يكون كيفا والنسبة مأخوذة في مفهومه قلنا لانسلم ذلك انما يتم لو كان المذكور في
تفسيره حدا حقيقيا وما يقال من أنه من قبيل الوضع لان هيئته حاصلة من نسبة
أجزاء الجسم بعضها إلى بعض مردود بأن الحدود عبارة عن النهايات والانقطاعات
كما مر فليست أجزاء الجسم ولا لغيره فافهم (قوله ويسمى قوة الخ) ان قيل قد سبق
أن القوة قد تقال على صفة بها يتمكن الحيوان من مزاوله أفعال شاقة وقد تقال
لبدء التأثير كالحرارة فانها مبدأ الاحراق والاولى من الكيفية النفسانية والثانية
من الكيفيات المحسوسة فكيف تعد من الكيفيات الاستعدادية قلنا الاصح كما
مر هو أن أقسام الكيفية ليست متنافية بالذات بحيث يمنع صدق البعض منها على
شيء مما صدق عليه الآخر بل يجوز أن تعد القدرة من حيث اختصاصها بذوات
الانفس من الكيفيات النفسانية والحرارة من حيث كونها مدركة بالحواس من
المحسوسات وكل منهما من حيث كونها قوة شديدة فاعلة من الكيفيات الاستعدادية
كما أن الاستقامة والانحناء ونحوهما مختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات

مسبقا بمحصله في ذلك الحيز فسكون أو) كان مسبوقا به (في) حيز (آخر
 فحركة) وعلم من تقييدهم الحصول بالحيز أنهم لا يثبتون الحركة في سائر المقولات
 وعلى ما ذكر من بيان الاكوان الاربعة لو فرضنا أنه تعالى خلق جوهرافردا ولم
 يخلق معه آخر (فالحصول) لذلك الجوهر (في آن الحدوث خارج) ليس بحركة
 ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق (وقيل بل سكون) لكونه مماثلا للحصول
 الثاني في ذلك الحيز لاشتراكهما في كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك
 الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث أمر زائد غير مشروط فيه ورد بمنع التماثل

أيضا كذا قالوا (قوله أو كان مسبوقا به في حيز الخ) فيكون السكون حصولا
 ثانيا في حيز أول والحركة حصولا أول في حيز ثان لكن أولية الحيز في السكون
 لا تلزم أن تكون تحقيقا بل تكون تقديرا كما في الساكن الذي لا يتحرك أصلا ولا
 يحصل في حيز ثان وكذا أولية الحصول في الحركة قد تكون تقديرا لجواز أن ينعدم
 المتحرك في آن انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر في الحركة
 المسبوقية بالحصول في حيز آخر لم يكن الخروج من الحيز الاول حركة مع أنه حركة
 وفقا أجيب بأنه انما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك الخروج نفس الحصول الاول في الحيز
 الثاني والحق أنه نفسه فان الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة اليه
 دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه (قوله
 ليس بحركة ولا سكون الخ) اما أنه ليس باجتماع ولا افتراق فلا أنه فرض انفراجه وأما
 أنه ليس بحركة ولا سكون فلا أن حصوله في آن الحصول ليس مسبوقا بمحصل آخر
 لافي ذلك الحيز ولا في حيز آخر (قوله لكونه مماثلا للحصول الثاني الخ) واليه
 ذهب جمع قالوا حقيقة الاكوان هو الحصول في الحيز واللبث ونحوه من الامور
 الزائدة الخارجة عن الحقيقة وحيث لا يتم ما ذكر في طريق الحصر بل طريقه أن
 يقل ان الحصول في الحيزان كان مسبوقا بمحصله في حيز آخر فحركة والا فسكون
 ليدخل الحصول آن الحدوث في السكون وأورد عليه أنه وان دخل فيه ذلك لكن

والاشتراك المذكور ليس أخص صفاتهما كيف والحصول الأول في الحيز الثاني حركة وفاقا ولو كان مماثلا للحصول الثاني فيه لزم أن يكون هو أيضا حركة ولا فائلا به فان أجيب بأن عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز معتبر في الحركة فيصدق على الأول دون الثاني قلنا فكذا عدم الاتصال بالحصول في حيز آخر معتبر في السكون فيصدق على الثاني دون الأول ثم انه اختلف في أن التمايز والتغاير بين الكوان ذاتي أو اعتباري (والحق أن حقيقة الكون) وهو الحصول في الحيز (في السكل واحدة وانما التمايز بالحقيقتان) والاعتبارات لا الفصول المتنوعة

(قوله فيصدق على الأول الخ) يعني الدليل المذكور للقول بأن الحصول في آن الحادث سكون جار في الحصول الأول في الحيز الثاني فيكون هو أيضا سكونا فيرد عليه أن الحصول في الحيز الثاني الخ فيجيب أنه أجيب منه بأن عدم الخ قلنا في ردها الجواب فكذا الخ اه منه (قوله فيصدق على الثاني دون الأول) وهذا وان كان صادقا على الحصول في آن الحادث لكن من قال بأنه خارج قال باشتراط البت في السكون اه منه

يخرج منه السكون بعد الحركة اذ يصدق عليه أنه حصول مسبق بالحصول في حيز آخر فيكون حركة فلاولى أن يقال انه ان اتصل بحصول سابق في حيز آخر فحركة ولا فسكون فيدخل الحصول آن الحادث والسكون بعد الحركة لكن يخرج الاكوان المتلاحقة في الاحياز المتلاصقة أعني التي هي أجزاء الحركة فلا يصح ما قالوا ان الحركة مجموع مكينات فظهر أن اعتبار عدم الاتصال بالحصول في حيز آخر مصحح ادخال الحصول آن الحادث في السكون وليكن هذا في ذكره فانه نافع فيما يأتي منا ثم قالوا كون أجزاء الحركة مكينات مبني على ما ذهب اليه البعض من أن الحصول الأول في الحيز الثاني مماثل الحصول الثاني فيه وهو سكون اتفاقا فكذا الأول فيكون هذا الزاماً على من قال بمماثل الحصول الثاني في الحيز الأول ثم اعترض

ولا يوجب ذلك اختلافا في الماهية بل ولا في الهوية الشخصية (حتى إن)

عليه الآمدي بما ذكره الشارح بقوله ورد بمنع التماثل الخ وحاصله اننا لانسلم تماثل الحصولين في الحيز الثاني والالزم القول بكون الحصول الثاني فيه حركة كما أن الحصول الاول فيه حركة اتفاقا ولا قائل به فان أجيب عن هذا المنع بأنه يمكن أن يقال ان الحركة قد أخذ فيها عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز فهي تصدق على الحصول الاول في الحيز الثاني دون الثاني فيه تقول يمكن أن يعتبر في السكون عدم الاتصال لحيز آخر فيصدق على الحصول الثاني في الحيز الثاني دون الاول فيه فلا يتم القول بكون الحصول الذي هو جزء الحركة سكونا لانه حصول أول في الاجياز المتلاحقة فظهر أن قول الشارح «مد ظله» فان أجيب بأن عدم المسبوقية الى قوله قلنا الخ هو هذا الذي قلناه وهو بحث متعلق بالاكون التي هي أجزاء الحركة التي جعلت سكنات وليس متعلقا بالكون الذي هو في آن الحدوث كما يصرح به صنييع الشارح «مد ظله» فانه غير مستقيم اذ اعتبار عدد الاتصال بالحصول في حيز آخر انما يصير نقضا على عد الكون الذي هو جزء الحركة من السكنات لاعلى عد الكون في آن الحدوث سكونا بل هو مصحح لذلك كما سبق آتفا فليتأمل ان قيل ان الحركة ضد السكون فكيف تكون نفسه أو مركبة منه أجيب بأن التضاد ليس بين الحركة الى الحيز والسكون فيه بل لاتفاير بينهما وانما التضاد بين الحركة من الحيز والسكون فيه كما سنبين به وقد مرث الاشارة اليه فتدبر (قوله ولا في الهوية الشخصية الخ) والحاصل أن اطلاق الانواع على الاكون مجاز لان حقيقتها الحصول في الحيز والامور المميزة لها خارجة عنه حاصلة باختلاف الاضافات والاعتبارات فتمايزها بتلك الاضافات لا يوجب الاختلاف في الماهية بل ربما لا يوجب تعدد أشخاصها أيضا لكن قد يوجب تمايزها في الخارج كالحركة من حيز والسكون فيه فيعتمد يقال بتضادهما بمعنى مجرد امتناع اجتماعهما في الوجود ولو من جهة التماثل فان التماثلين اذا تمايزا في الخارج امتنع اجتماعهما لا بمعنى امتناع الاجتماع من جهة الاختلاف بالذات كما هو ظاهر قطهر أن الاول أن يقول بل قوله ولا في الهوية الخ بل ربما لا يوجب

الكون (الواحد بالشخص ربما يكون افتراقا) بالنسبة الى جوهر (واجتماعا)
 بالنسبة الى آخر (وحركة) من جهة كونه مسبوقا بحصول في حيز آخر (وسكونا)
 من جهة بقاءه في الزمان الثاني (باعتبارات مختلفة) كما ذكر فلم يختلف بها
 نفس الكون والحصول أصلا وان اختلف بهما وصف كونه افتراقا واجتماعا وحركة
 وسكونا (والقول بتضاد الا كون) الاربعة مع القول باتحاد الحقيقة ليس
 (معناه) امتناع الاجتماع بالذات المعبر في التضاد بل مجرد (امتناع الاجتماع
 عند تحيزها في الوجود) كما في اجتماع جوهر في حيز مع جوهر معين فانه لا يجتمع
 افتراقه عنه بعينه في ذلك الحيز وكما في الحركة والسكون بالنسبة الى حيز واحد
 (و) اعلم أن (الحركة قد يراد بها) أى قد يطلق لفظ الحركة ويراد بها
 (ما هو المحقق منها وهو الحصول) في حيز (بعد الحصول في حيز آخر) وقد تطلق
 (ويراد بها ما هو الموهوم) منها (وهو الحصولات المتعاقبة) في أحياء متلاصقة
 (على الاستمرار) في تلك الأحياء (دون الاستقرار) في واحد منها (والسكون
 ان لم يشترط باللبث) كما ذهب اليه البعض (فالحركة) في الحيز (سكون) واحد

(قوله وكما في الحركة والسكون الخ) وكما في الحركة من حيز مع السكون فيه هذا (خ) وأما الحركة الى
 حيز مع السكون فيه فيجتمعان ان لم يشترط باللبث فيه لعدم التمايز بينهما الا بالحيشية اه منه «مد ظله»

تعدد الهوية فافهم (قوله أى قد يطلق لفظ الحركة الخ) يريد بيان أن الحكماء
 لما أطلقوا الحركة على معنيين أحدهما محقق موجود عندهم والآخر موهوم
 كما سيأتي أطلقها المتكلمون على معنيين أيضا أحدهما مقابلة المعنى الاول وهو
 الحصول في حيز بعد الحصول في آخر ويسمونه بالاضافة الى الحيز السابق خروجاً

فيه بالمعنى الاول لها (أو) مجموع (سكنات) في أحياء متلاصقة بالمعنى الثاني الموهوم والتضاد انما هو بين الحركة من الحيز والسكون فيه لا بين الحركة في الحيز والسكون فيه (وهل هو) أى السكون (الحصول الثاني) من الحصولين في حيز واحد (أو مجموع الحصولين فيه فيه تردد) والتظاهر من عبارة التقسيم هو الحصول الثاني منهما لكن الأقرب كما قال في شرح المقاصد أن المراد أنه مجموع الحصولين كما قد يحمل قولهم الحركة حصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر على أنهم مجموع الحصولين ثم انهم اختلفوا في أمرين أنهما حركة أو سكون أحدهما حال الأجزاء الباطنة من الجسم المتحرك والآخر حال الجسم المستقر المتبدل محاذياته بواسطة حركة ما يحيط به واختار المصنف أن الاول حركة والثاني سكون كما قال (والحق أن الباطن من أجزاء المتحرك متحرك) أن (الواقف عند هبوب الرياح) كالطير الواقف عنده (و) الواقف (عند جريان الماء عليه)

واللاحق دخولا والآخر في مقابلة المعنى الثاني وهو الحصولات متعاقبة (قوله بالمعنى الاول لها الخ) أى للحركة عند المتكلمين وكذا يكون الحصول آن الحدوث حيثئذ سكونا كما مر (قوله لا بين الحركة في الحيز الخ) اذ كل حركة في الحيز سكون عندهم لكن لا عكس كما فهم مما سبق فافهم (قوله أى السكون الخ) أى عند القائلين بشرط البت فيه اذ الاختلاف في أنه مجموع الحصولين أو أحدهما انما يتأتى على القول بهذا الاشتراط كما هو واضح فلا يكون الحركة عند مشروطى البت ولا أجزاءها ولا الحصول في آن الحدوث سكونا كما صرح به في شرح المقاصد (قوله كما قد يحمل قولهم الحركة الخ) أقول اطلاق قولهم ان الحركة قد يراد بها ما هو المحقق منها الخ صريح في أن مرادهم بالحركة هو أحد الحصولين لا مجموعهما في الحيزين ضرورة أن المجموع موهوم كالمعنى الثاني للحركة وكذا اطلاق قولهم ان الحركة عند من لم يشترط البت في السكون اما سكون واحد

كالجبر المستقر على الارض في الماء الجاري (ساكن) بشهادة العرف (ومبنى التردد) في ذلك (على التردد في حقيقة الحيز) أنه البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم أو السطح الباطن وعلى الثاني باطن المتحرك ساكن لعدم مفارقتة عن السطح الباطن والواقف متحرك لتبديل السطوح المحيطة به بخلافه على الاول كما لا يخفى (وقول الفلاسفة الحركة خروج من القوة الى الفعل تدريجاً أو يسيراً يسيراً) بدل تدريجاً (أو لا دفعة) بدل ذلك والخروج دفعة لا يسمى حركة بل كوناً وفساداً (مبنى) هذا القول منهم (على بديهية تصور هذه المعاني) المتناوبة في الذكري في تفسير الحركة وأنها واضحة عند العقل من غير احتياج الى تصور الزمان المفتقر الى تصور الحركة فلا يرد أن معنى التدرج أن لا يكون دفعة

أو مجموع سكنات صريح في ذلك أيضاً ضرورة أن مجموع الحصولين في الحيزين لا يكون سكوناً واحداً الا أن يقال ان الاطلاقين المذكورين رأى الاكثر والخل المذكور رأى البعض ولا بعد في أن يكون ادراج لفظة قد للإشارة الى هذا فتدبره فانه دقيق ثم ما ذكر من الاقربية ان تم فعله بالنظر الى العرف فليتأمل (قوله ومبنى التردد الخ) أي الخلاف بين الفريقين لا حقيقة الشك فلا يتناقض ما سبق من قوله والحق أن الباطن الخ فحقق (قوله لتبديل السطوح المحيطة الخ) أقول ان اكتفوا في الحركة بتبديل بعض السطوح يلزمهم القول بحركة المسافة التي يتحرك المتحرك فيها ولا قائل به وان اشترطوا فيها تبديل جميع السطوح المحيطة فلا نسلم تحرك نحو الجبر المستقر على الارض في الماء الجاري فانهم (قوله بخلافه على الاول الخ) فان باطن المتحرك متحرك والواقف ساكن على الاول وقد يستدل على ذلك بأن الباطن لو كان ساكناً مع حركة باقي الاجزاء يلزم الاتفكاك وان الواقف لو كان متحركاً بتبديل السطوح لزم تحركه في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين عند اختلاف السطوح المحيطة لكن النكل ضعيف

ومعنى الحصول دفعة أن يكون في آن هو طرف الزمان المقسدار للحركة وذلك لأن
الآن والزمان سببان لهذه المعاني في الوجود لا في التصور (والموجود منها)
أى من الحركة عندهم (كون الجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى) الذين
للمسافة لا للحركة

(قوله هو طرف الزمان الخ) فيكون التعريف دوريا (قوله سببان لهذه الخ) أى لا يتوقف
تصور تلك المعاني على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة حتى يدور بل انما
يتوقف تحققها على تحققهما فيمكن معرفتها لوضوحها من غير اقتدار الى تصور الزمان
والحركة وهذا في التدرج واليسير اليسير واضح. (١) وأما في الالدفة فلان تصور الالدفة
وان كان متوقفا على تصور الدفعة لكن يمكن تصورهما من غير تصورهما أيضا ولتوهم
الدور من هذا التعريف فسرهما بعضهم بأنها كمال أول للجسم بالنظر لما هو بالقوة من حيث
هو بالقوة والمراد حصول ما لم يكن حاصلا ولا خفاء في أن الحركة أمر ممكن الحصول
للجسم فيكون حصولها كمالا واحتراز بقيد الاولية من الوصول فان الجسم اذا كان
في مكان وأمكن حصوله في مكان آخر كان له امكان أحدهما امكان الوصول أى حصوله
في المكان الآخر والآخر امكان التوجه اليه والتوجه مقدم على الوصول فهي كمال
أول والوصول كمال ثان فلا بد في الحركة من مطلوب يمكن الوصول اليه ليكون
توجه المتحرك نحوه ومن أن يبقى من ذلك التوجه شئ بالقوة اذ لا توجه بعد الوصول
فتكون الحركة كمالا للمتحرك من جهة المادى لا الحصول في ذلك المطلوب فهي
كمال أول من جهة ماله بالقوة من حيث انه بالقوة لا بالفعل ان قيل لا يصدق
هذا التفسير على الحركة المستديرة اذ لا منتهى لها بالفعل فلا يتحقق هناك أولية
وثانوية أجيب بأن كل نقطة تفرض فعال المتحرك على الاستدارة بالنسبة اليها من
حيث طلبها توجه فيكون كمالا أول ومن حيث الحصول عندها وصول فيكون كمالا ثانيا

(١) قوله وأما في الالدفة الخ في العبارة شئ فتأمل كتبه مصححه

حتى يلزم الدور (على الاستمرار) دون الاستقرار في حيز واحد سواء كان منتقلا عنه أو إليه لمنافاة الحركة ذلك أمامع الاول فظاهر وأمامع الثاني فلا نه لو استقر المتحرك بعد المبدأ في حيز كان حاصله في المنتهى لا متوسطا بينه وبين المبدأ (وأما كليته) أى الكون المذكور (المعقولة) تلك الكلية بواسطة استمراره وسيلانه بالنسبة الى حدود المسافة (المتصلة الممتدة) من أول المسافة الى منتهىها (فوهمية) لا وجود لها في الالبيان لانها قبل وصول المتحرك الى المنتهى لم توجد بتمامها وإذا انتهى فقد انقطعت وتسمى حركة بمعنى القطع والكون المذكور حركة بمعنى التوسط ثم اعلم أن مبنى الحركة بمعنى التوسط ووجودها في الخارج على اتصال الاحياز وعدم تفصلها ببناء على ثنى الجزء وعدم تركيب الجسم والمسافة من الاجزاء اذ على تقدير التركيب لو انتقل جوهر من جوهر

(قوله بالنسبة الى حدود المسافة) فله يتوهم من ذلك أنه أمر قابل للقسمه ذو أجزاء متصلة اه منه مد ظله (قوله بمعنى القطع) لقطع المسافة بها اه منه

(قوله حتى يلزم الدور الخ) بل لا معنى لكون الجسم متوسطا بين مبدأ الحركة ومنتهىها انما المتوسط بينهما حركة الجسم لا الجسم فان الجسم انما هو متوسط بين مبدأ المسافة ومنتهىها لكن لا يخفى ان المراد من مبدأ الحركة كما يأتي جزء المسافة الذي منه ابتداء الحركة وكذا المراد من منتهىها جزء المسافة الذي اليه تنتهى الحركة وليس المراد منهما ابتداء الحركة وانتهائها فحينئذ يصح القول بتوسط الجسم وكذا حركة بينهما فيكون المراد من قوله لا للحركة الخ ثنى اعتبار اضافتها اليها قد بر جدا ثم قال في شرح المقاصد في تفسير الحركة بهذا المعنى انها كيفية بها يكون للجسم قوس بين المبدأ والمنتهى أقول هذا خلاف ما اشتهر من انها نفس الكون في الوسط لكنه أنسب بما عليه أكثر الفلاسفة من عدم اياها من مقولة الكيف بخلاف ما اشتهر فله انما يلائم مذهب القائلين بأنها من مقولة ما وقعت

الى آخر متصل به فقد حصلت الحركة وليس هناك توسط بين المبدأ والمنتهى كما
حققه بعض المحققين (ولا بد لها) أى للحركة (من) أمور ستة الاول (مامن)
الحركة وهو المبدأ (و) الثانى ما (اليه) الحركة وهو المنتهى (و) الثالث ما
(فيه) الحركة وهو مقولة من المقولات الاربع أعنى الكم والكيف والابن والوضع
(و) الرابع ما (به) أى سببها الفاعلى وهو المحرك فان الحركة أمر ممكن الوجود فلا
بدلها من علة فاعلية (و) الخامس ما (له) الحركة أى محلها لانها عرض فلا بد لها
من محل يقوم به (و) السادس (الزمان) واقتضاء الحركة ما سوى الرابع والخامس

فيه الحركة كالتكلمين الداهيين الى أنها من مقولة الابن فانهم ثم قالوا ان وجودها
بهذا المعنى يشهد به الحس لكن أورد عليه أن الحكم بالوجود فى الخارج اما أن يكون
على الماضى من الحركة او الآتى أو الحاضر والكل باطل أما الماضى والآتى ظاهر
وأما الحاضر فلا أنه ان لم يكن منقسما لزم الجزء وان كان منقسما عاد الكلام وأجيب
بما مر فى الزمان من انا لانسلم أنه لا وجود للماضى والآتى منها غاية الامر أنه لا وجود
لها فى الحال وهو لا يستلزم العدم مطلقا وأنت قد سمعت منا هناك ما يخشيه بل
نقول خدشة ما ههنا أظهر مما هناك ان لم يمكن أن يسلم وجود الزمان لا فى الزمان
لكن لا يمكن تسليم وجود الحركة لافيه كما هو واضح (قوله كما حققه بعض
المحققين الخ) أقول لا فرق فى هذا بين كون المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزأ
أو متصلا واحدا وذلك لانها لا تكون موجودة مع الانقسام بالفعل لان وجودها معه
يوجب اجتماع أجزائها فى الوجود وهو خلاف مقتضاها الذى هو عدم الاستقرار فحينئذ
المحرك بهذه الحركة اذا انتقل من جزء مفروض من المسافة الى جزء آخر منها متصل
بالجزء الاول بحيث لا يكون بينهما جزء بالفعل فقد حصلت الحركة من غير
أن يكون للمحرك توسط بين المبدأ والمنتهى اذ لا جزء بالفعل بينهما حتى يكون
المحرك عنده واقعا فى الوسط سواء اعتبر بينهما حد مشترك كما هو رأى الفلاسفة
أولا كما هو رأى المتكلمين والتمسك فى ذلك بقبول كل لقمة الوهمية كما بأتى فى

من الامور الاربعة من أجل أنها انتقال تدريجيا (فالحركة في الاين ظاهرة)
 لأنها المتبادرة من استعمال اهل اللغة (وفي الوضع لحركة الفلك) فإنه لا يخرج
 بهذه الحركة من مكان الى آخر حتى تكون حركته أينية ولكنه يتبدل بها وضعه
 لأنه يتغير بها نسبة اجزائه الى أمور خارجة عنه إما حاوية وإما محوية (وفي الكم)
 على أربعة أوجه لأن الحركة فيه إما بطريق الزيادة والانتقاص والاول إما
 بانضمام شيء أولا والناسي إما بانفصال شيء أولا (كالنمو) وهو ازدياد حجم الجسم بما
 ينضم اليه ويدخله

المتبين للحركة الأينية النافين لما عداها لا يجدي في تحقق التوسط المذكور
 فتفطنه قلة دقيق (قوله من أجل أنها انتقال تدريجيا الخ) فلا انتقال لا يوجد
 بدون الانتقال منه والانتقل اليه وهما المبدأ والمنتهى والتدرج يقتضي المسافة
 والزمان لكن ينبغي أن يعلم أن تعلق مطلق الحركة بالزمان بهذا التعلق الذي هو
 وقومها فيه غير تعلقها الذي هو حصوله منها فإن الحركة هناك بمنزلة المتبوع لكونها
 معروضة للزمان وفيما نحن فيه بمنزلة التابع لكونها واقعة فيه كذا قاله فندبره
 (قوله من مكان الى آخر الخ) ان قيل اذا خرج كل جزء من مكانه فقد خرج الكل اذ
 الكل ليس الا مجموع الاجزاء أجيب بأنا لانسلم ان هناك أجزاء بالفعل وعلى تقدير
 التسليم فنقول ثبوت حكم لكل جزء لا يستلزم ثبوت لمجموع الاجزاء كما سبق والتحقيق
 ان الحركة الحاصلة للاجزاء الفرضية التي هي حركة أينية لها هي بعينها حركة
 وضعية بالاضافة الى الكل فتأمل (قوله اما بانضمام شيء الخ) أهم من أن يكون من
 نوع المنضم اليه أولا (قوله بانفصال شيء الخ) أهم من ذلك كذلك (قوله بما ينضم
 اليه الخ) أي من فومه لا بانضمام جسم قريب اليه فإنه قسم آخر من الحركة في
 الكم كما سياتي وذلك لان النمو الحقيقي على ما صرحوا به انما هو فيما اذا أوردت
 أجزاء الغذاء في منافذ الاجزاء الأصلية للغذاء واشتبهت بطبيعة الاصل وانما دفعت
 أجزاء الاصل الى جميع الاقطار على نسبة واحدة في ذلك النوع وزاد مقدار المغنذي

في جميع أقطاره بنسبة طبيعية (والذبول) وهو عكس التمدد فهو انتقاصه بسبب ما يتفصل عنه في الاقطار بنسبة طبيعية (والتمخلل) وهو ازدياد حجم الجسم من غير أن ينضم جسم آخر اليه كالماء اذا انجمد صغر حجمه بلا انفصال واذا ذاب عاد الى حجمه الاول وازداد بلا انضمام (والتكاثف) وهو ضد التمخلل فهو الانتقاص من غير انفصال ومثاله مامر (وفي الكيف كتمسود العنب)

بذلك (قوله في جميع أقطاره الخ) احتراز من السمن فان ورود الاجزاء فيه وان كان على نسبة طبيعية لكن ليس في جميع الاقطار فانه لا يكون في الطول وفيه قطرياً (قوله بنسبة طبيعية الخ) احتراز من الورم بل عن السمن أيضاً كما يأتي (قوله وهو عكس النمو الخ) فهو انتقاصه بسبب ما يتفصل منه من نوعه فانه الذبول الحقيقي لا بانفصال جسم غريب لانه قسم آخر أيضاً (قوله في الاقطار بنسبة طبيعية الخ) احتراز من الهزال المقابل للسمن (قوله من غير أن ينضم جسم آخر اليه الخ) أي من غير أن يرد عليه جسم آخر من نوعه وذلك كما في هواء باطن القارورة عند مصها وتمكروا في إمكان التمخلل بهذا المعنى الحقيقي بأن الجسم مركب من الهيكول والصورة والهيكول لا صورة لها في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب الاسباب المعبدة فهي قابل محض تتوارد عليه الصور والمقادير من غير أن يقتضي في نفسه شيئاً من ذلك فيجوز أن ينتقل من المقدار الصغير الى الكبير وهو التمخلل والعكس وهو التكاثف بالمعنيين الحقيقيين المشهورين (قوله كالماء اذا انجمد الخ) قال في شرح المقاصد ما حاصله ان التمخلل قد يطلق ويراد به تباعد أجزاء الجسم بتداخل جسم غريب كالماء المتجمد اذا ذاب ودخل الهواء بين أجزائه فزاد مقداره بانضمام ما ليس من نوعه وقد يطلق التكاثف ويراد به تقارب الاجزاء بحيث يخرج منها ما بينها من الجسم الغريب كالماء اذا انجمد وخارج الهواء من بين أجزائه فظهر ما في عبارة الشارح «مد ظله» من الاضطراب حيث مثل التمخلل والتكاثف الحقيقيين بما هو من أفراد هذين المعنيين الآخرين الغير الحقيقيين وظهر أيضاً أن الحركة في مقولة

وانتقاله من البياض الى السواد شيئا فشيئا (وتسخن الماء) أى انتقاله من البرودة الى الحرارة شيئا فشيئا على سبيل التدرج (مع الجزم بعدم الكمون) واستتار الاجزاء النارية (فيه) تبرز بالاسباب الخارجية على ما زعم البعض وذلك لانه لو كانت الاجزاء النارية كامنة في الماء البارد لوجب أن يحس بحرارة من أدخل يده فيه وليس كذلك بل ربما يجد باطنه أبرد من ظاهره (أو الورود) أى ورود اجزاء نارية من الخارج (عليه) على ما زعم البعض الآخر وفساده ظاهر

الكم لا تنحصر في الاعتبارات الاربعة الحقيقية على ما صرح به في شرح المقاصد وأشار اليه هنا بزيادة الكاف في قوله كالنمو الخ فاحفظه فانه من الدقائق التي لا ينبغي الامساك منها (قوله وانتقاله من البياض الخ) ويسمى هذا النوع من الحركة استحالة (قوله لانه لو كانت الاجزاء النارية الخ) وأيضا قالوا ان جبلا من الكبريت اذا اشتعل بالنار ولو بقدر يسير فلو كان ذلك بظهور الاجزاء النارية الكامنة لكأن لكثرتها أولى بأن تشعل الكبريت ويحس بها وليس كذلك * ثم اعلم ان المحققين على نقي الحركة في الكم والكيف وكذا على نقي الحركة الوضعية وانها عائدة الى الحركة الاينية ونبهوا على منشا توهمها بأننا نجد الجسم ينتقل من كمية لاخرى ومن كيفية الى أخرى من غير أن يظهر لنا تفاصيل مراتب الانتقال وأزمنة وجود كل منها فيتوهم ان ذلك حركة اذ لا يعقل من الحركة الا التغير على التدرج لكن عند التحقيق لا حركة اذ معنى التدرج في الحركة أن لا تكون دفعة لا بحسب الذات ولا بحسب الاجزاء والانتقال هنا انما هو دفعات يتوهم من اجتماعها التدرج لان ما بين المبدأ والمنتهى من مراتب الكميات أو الكيفيات أمور متميزة بالفعل ينتقل الجسم من كل منها الى آخر دفعة فلا تدرج فلا حركة وذلك لان ما بينهما ان كان واحدا قطاهرانه لا حركة وان كان كثيرا فاما أن يكون غير متناه يلزم المحال من كونه محصورا بين حاصرين أو متناهيا يلزم تركب الحركة من أمور لا تقبل القسمة فيستلزم الجزء الذي لا يتميز وهذا بخلاف الحركة الاينية فان الوسط الذي بين المبدأ والمنتهى

(وتكون) الحركة (بالذات) أي بلا واسطة عروضها لشيء آخر (كحركة السفينة و) تكون أيضا (بالعرض كحركة راكبها) لان الحركة هي الانتقال من مكان الى مكان آخر مغاير للاول بجميع اجزائه ومكان الراكب ليس متبدلا بجميع اجزائه اذ لا تبدل لسطح السفينة وان كان الهواء متبدلا فلا توجد للراكب وانما يوصف بها تبعا للسفينة ولا يخفى أن هذا لو تم لدل على أنها لا توجد للسفينة حينئذ حتى يوصف الراكب بها تبعا لها ضرورة أن مكانها أيضا لم يتبدل بجميع اجزائه لبقاء السطح الذي يلاقيها من الراكب فالحق أن الحركة هي الحالة المستمرة من أول المسافة

(قوله وتكون بالذات) واعلم أن بالذات يستعمل بمعنى الحقيقة المقابل للبحاز وبمعنى أولا وبلا واسطة كما فسرناه به أولا والتوجيه الاول مبنى على المعنى الاول والثاني على الثاني فانهم اه منه مد ظله

واحد بالفعل يقل بحسب الفرض انقسامات غير متناهية فلا يلزم تركيب الحركة بما لا يقبل الانقسام ورد بأن التقدير هو أن الانتقال الى كل من الاتحاد دفى فلا فرق في ذلك بين الاينية وغيرها كذا حققه بعضهم (أقول) اذا تقرر أن الانتقال الدفوى ليس بحركة لا اعتبار التدرج فيها فكيف يصح جعل ما هو معنى التوسط الذي هو انتقال دفى انقساما من الحركة قلت لم يجعلوه قسما من الحركة التدريجية لان الظاهر ان لفظ الحركة مشترك لفظي بينهما كما يدل عليه عبارة المصنف في المقاصد حيث قال لفظ الحركة يطلق على معنيين أحدهما الخ وثانيهما الخ لكن فيه تأمل فليتأمل وسيأتى ماله تعلق بهذا (قوله أي بلا واسطة عروضها الخ) أي المبنى في الحركة بالذات هو الواسطة في العروض لافي الثبوت فانها موجودة في الحركة بالذات وبالعرض كليهما (قوله اذ لا تبدل لسطح السفينة الخ) هذا مبنى على كون المكان هو السطح الباطن الخ (قوله لو تم الخ) اشارة الى منع كون المكان هو السطح (قوله الحالة المستمرة الخ) وهي الكون المتوسط أو كيفية بها يكون التوسط للجسم على مامر وانما لم يكتف

الى آخرها وهي غير استبدال المكان وهي عارضة للراكب كالسفينة الا أن عروضها
له بواسطة عروضها لها (والمحرك ان كان خارجا) عن المتحرك (محركه قسرية
والا) يكن خارجا بان كان جزءا منه أو متعلقا به كتعلق النفس بالبدن (فمع القصد
والشعور) أى شعور بمبدأ الحركة بتلك الحركة (ارادية وبدونهما) أى القصد والشعور
(طبيعية فيدخل فيها) أى الطبيعية (حركة النمو) اذ النامي يقتضى الزيادة فى
الاقتطار عند ورود الغذاء بلا قصد وشعور (و) حركة (النبض) لانها ليست
بحسب القصد ولا يقاسر فى الخارج بل بما فى القلب من القوة الحيوانية (و) كذا
يدخل فيها (حركة النفس) بفتح الفاء (من حيث الاحتياج الى مطلقها) أى
مطلق حركة النفس (وأما من حيث امكان تغير جزئياتها عن أوقانها) التى وقوعها

فى الجواب بكون المكان هو البعد بل أجاب بتحقيق معنى الحركة ليتم الجواب على المذهبين
فى المكان (قوله الا أن عروضها له الخ) لاختفاء فى كون حركة جالسها بالعرض لكن قد
يناقش فى كون حركة السفينة بالذات بل هى أيضا تتبع حركة المياه والرياح الا أن
يقال ان كونها بالذات انما هو بالاضافة الى حركة جالسها مع أنه مناقشة فى المثال (قوله
أو متعلقا به الخ) أى التعلق المخصوص لا مطلق التعلق فيكون قوله كتعلق النفس الخ
قيدا لما قبله لا محض التمثيل فان قيل فعلى رأى من يجعل الممكنات كلها مستندة الى الله
تعالى ابتداء هل يتأتى هذا التقسيم أم تكون الحركات كلها قسرية قلنا بل يتأتى بان
يراد بالمحرك ملجوت عادة الله تعالى بخلق الحركة معه ويقال ذلك المحرك اما ان يكون
خارجا الخ (قوله أى شعور بمبدأ الحركة الخ) ان قيل كما أن المحرك الغير الخارج
يكون تارة مع القصد والشعور وتارة بدونهما كذلك المحرك الخارج فلم يجعلوا الحركة
الصادرة من الخارج على قسمين كما جعلوا الصادرة من غير الخارج كذلك قلت
الاختلاف بالشعور وعدمه انما يفيد اختلاف الحركة اذا كان فى المتحرك دون المحرك
فقط والمحرك الغير الخارج لما كان جزءا من المتحرك أو كجزء منه يكون اختلافه
بالشعور وعدمه موجبا لاختلاف حركة المتحرك بخلاف المحرك الخارج فان حركته

فيها على مجراها الطبيعي (فارادية) يتمكن المتنفس من أن يقدمها على أوقاتها
وان يؤخرها عنها بحسب ارادته (وما قيل ان) الحركة (الطبيعية لا تكون
الا هابطة أو صاعدة) فلا تكون مثل حركة النبض الطبيعية مدفوع بان ذلك
(انما هو في البسائط العنصرية) وأما الطبيعة الحيوانية أو النباتية فقد تفعل
حركات الى جهات وغايات مختلفة * ثم اعلم أن اختلاف الحركات قد يكون
بالماهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع
وقد يكون بالجنس ثم قد توصف بالتضاد وقد توصف بالانقسام (و) قد مر أن
الحركة مفقورة الى أمور ستة فانفقوا على أن ماهية الحركة لا تختلف باختلاف ثلاثة
منها ماهية وماله والزمان بل باختلاف ما به لا تختلف هويتها أيضا فاذن (وحدتها
النوعية بوحدة ما فيه) لانه اذا اختلفت الحركات كالحركة الأينية والكيفية
(و) بوحدة (مامنه وما اليه)

مقسورة لا تختلف باختلافه بالشعور وعدمه لمغايرة المحرك والمتحرك بالكلية حينئذ فتدبره
واحفظه (قوله يتمكن المتنفس من أن يقدمها الخ) وما يقال من أن النائم لا ارادة
له فيلزم أن لا يتنفس ليس بشئ لان النائم يفعل الحركات الارادية وان لم يشعر بالارادة
أو لم يتذكر الشعور ولذا قد يحك الأعضاء عند الحاجة الى الحك مع عدم شعوره
بذلك (قوله فقد تفعل حركات الخ) قد يقال ان البسائط تفعل حركات الى جهات
كصعود الماء اذا وقع تحت الارض وهبوطه اذا وقع فوق الهواء نعم لا تكون
حركاتها الا على نهج واحد أعني صوب الخيزقة فهم (قوله ثلاثة منها الخ) فانهم
اتفقوا على أن تعلق الحركة بهذه الثلاثة بمنزلة العرضي بخلاف تعلقها بالثلاثة الباقية
أعني مامنه وما اليه وما فيه فان تعلقها بها بمنزلة الذاتي فتختلف ماهية الحركة باختلافها
(قوله لانه اذا اختلف الخ) أي ما فيه نوعا إذ المراد بوحدة وكذا وحدة المبدأ والمنتهى
هو الوحدة النوعية كما صرحوا به (قوله كالحركة الأينية والكيفية الخ) فيه نظر
فان التمثيل لاختلاف ما فيه بما ذكر يفيد بظاهره انه لو اتحد المبدأ والمنتهى

لانه اذا اختلف المبدأ والمنتهى اختلفت كالمصاعدة والهابطة بخلاف ماله
الحركة فان تنوع المحل لا يوجب تنوع الحال فتسود العنب والانسان من نوع
وبخلاف الزمان لانه نوع واحد لا يتصور فيه اختلاف الماهية وكذا ما به
الحركة فان اختلافه لا يوجب اختلاف الشخص فالنوع اولى (و) وحدتها
(الشخصية بوحدة ما سوى المحرك) من الامور الخمسة للقطع بان حركة زيد غير
حركة عمرو لان العرض الواحد بالشخص لا يقوم بعلمين وأن حركة زيد اليوم
غير حركته أمس لعدم استقرار الزمان وحركته في هذا الموضع غير هاهنا في آخر
وحركته من نقطة الى نقطة غير حركته بالعكس وكذا في الكم والكيف والموضع
وأما وحدة المحرك فلا عبرة بها في وحدة الحركة لان الحركة الواحدة التي لا تنكسر
فيها بالفعل قد تقع بمؤثرات كحركة الجسم في مسافة بتلاحق الحوادث وحركة

واتخذ مطلق الحركة الابنية مثلا كانت واحدة بالنوع وليس كذلك فانهم قالوا اذا
اختلف ما فيه الحركة كانت مختلفة بالنوع وان اتخذ المبدأ والمنتهى ومثلوا لذلك
بالحركة من نقطة الى اخرى على الاستقامة مع الحركة منها اليها مع الانحناء مع ان
ما فيه الحركتان متحد في مطلق الابنية فالاولى التمثيل له بهذا أو بالحركة من البياض
الى السواد على طريق الاخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد مع الحركة منه اليه
على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد فتدبر (قوله اذا اختلف المبدأ
والمنتهى الخ) يعني وان اتخذ ما فيه (قوله كالمصاعدة والهابطة الخ) فان طرفيهما
وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدئية والتهائية وهما متقابلان وهذا المقدار
كاف في وقوع الاختلاف بين الحركتين ان قيل هذا جار في كل حركة من مبدا الى
منتهى مع الرجوع منه قلت لما كان مبدا الصعود والهبوط ومنتاهما في جهتين
حقيقيتين غير متبدلتين اعتبر الاختلاف في ذلك دون سائر الجهات فتبصر (قوله فان
تنوع المحل لا يوجب الخ) ولهذا يظهر أن لا أثر للاختلاف بالقسر والطبع والارادة
فالحركة الصاعدة للنار طبعا والحجر قسرا وللطير ارادة لا تختلف نوتا (قوله لا يتصور
فيه اختلاف الماهية الخ) ولو فرض ذلك فلا خفاء في جواز احاطتها بحقيقة واحدة

الماء في الحرارة بتلاحق النيران ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على أثر واحد لان تأثير كل انما يكون في امر آخر هو بمنزلة البعض من الحركة وهذا البعض لا يقدح في وحدتها على الاتصال لانه بمجرد الوهم من غير انقسام بالفعل (و) وحدتها (الجنسية بوحدة ما فيه) من وحدة جنسيته واعتراض بأنه انما يصح اذا لم يكن مطلق الحركة جنسا لما تحته بل يكون مقولية الحركة على الحركة الكمية والكيفية والابنية والوضعية بالاشتراك اللفظي حتى لا تكون أعم أو بالتشكيك حتى تكون عرضا للاقسام (وتضادها بتضاد ما منه وما اليه) ولا عبرة بتضاد الحركة لتضاد الحركة مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة أو بالقسر وتماثلها مع تضاد المحركين كما في الحركة الصاعدة للجعر والنار بالقسر والطبيعة ولا يتضاد المتحرك لان حركة الجعر قسرا الى فوق وطبعيا الى تحت متضادتان مع اتحاد المتحرك ولا يتضاد ما فيه لان الصاعدة والهابطة متضادتان مع اتحاد ما فيه

(قوله لا يقدح في وحدتها الخ) قد يقال ان أريد بتلك الحركة بمعنى القطع أغنى الامتداد الموهوم فلا وجود لها في الخارج أو بمعنى الكون في الوسط أغنى الحالة المستمرة الغير المستقرة فهو كلي والواقع بهذا المحرك جزئي مغاير للواقع بذلك فلا تصور حركة واحدة بالتخص واقعة بمركبتين وأجيب بأن الظاهر هو الاول ومعنى كونه وهما هو أنه بصفة الامتداد والاجتماع لا يوجد الا في الوهم والا فبعضها موجودة في الخارج غايته أنه على سبيل التجدد كما مر (قوله وحدة جنسيته الخ) حتى ان الحركة في الكم والكيف والابن والوضع أجناس مختلفة وحركة النمو والذبول والتخلخل والتكاثف جنس واحد وبهذا اتضح حديث النظر الذي سبق في التمثيل المذكور للشارح « مد ظله » فتذكره (قوله اذا لم يكن مطلق الحركة جنسا الخ) قد يقال لو كانت الحركة جنسا لاقسامها لزادت المقولات على العشرة لانها حينئذ تكون جنسا عاليا فافهم (قوله لان الصاعدة والهابطة متضادتان الخ) قد مر أن اختلاف

ولا بتضاد الزمان لانه ليس فيه اختلاف ماهية فضلا عن التضاد ثم التضاد قد يكون بالذات (كالنسود) أى الحركة من اليباض الى السواد (والتبييض) بالعكس (و) قد يكون بالعرض (كالصعود) أى الحركة من الخفيض الى الارتفاع (والهبوط) عكس الصعود لما بين مبدأيهما من التضاد بعرض كون احدهما فى القرب من المركز والبعد من المحيط والاخر بالعكس وكذا المنتهى فليس بينهما تضاد بالذات لانهما جزآن من جسم عرض لهما التضاد بالقرب والبعد مع التساوى بالحقيقة (وانقسامها بانقسام الزمان) وهو ظاهر فان الحركة فى نصف ساعة نصف الحركة فى ساعة (و) بانقسام (مافيه) فان الحركة الى نصف مسافة نصف الحركة فى كلها (و) بانقسام (ماله) لان ما يقوم بحجز عن التحرك غير ما يقوم بالجزء الاخر (ومن لوازم الحركة كيفية متفاوتة) بالشدة والضعف

طرفى الحركة فى هذه الصورة انما هو بعارض المبدئية أى القرب الى المحيط والبعد عن المركز أو بالعكس والنهائية كذلك فحينئذ القول بتضاد المبدأ والمنتهى فى هذه الصورة دون مافيه تحكم اذ الايون متوسطة القرب والبعد المذكورين أيضا عليه أن لا تكون تلك الغاية من القرب والبعد (أقول) ليس المبدئية والنهائية صابرتين من القرب والبعد المذكورين فقط بل مع اعتبار ابتداء الحركة وانتهائها والايون من المتوسطة حيث انها متوسطة لم يعتبر فيها الابتداء والانتهاء وان لم تخل من القرب والبعد فباعتبار المبدأ والانتهاء اندفع الايراد بالايون المتوسطة وباعتبار القرب والبعد المذكورين اندفع الايراد بالمبدأ والمنتهى وسائر الجهات الغير الحقيقية كما مر تبصر (قوله وهو ظاهر الخ) وأما عدم انقسامها بانقسام الثلاثة الباقية فهو أن ذلك ظاهر فى المبدأ والمنتهى وأما فى المحرك ففيه تفصيل وهو أنه قد ينقسم وقد لا ينقسم وعلى تقدير الانقسام قد يقوى البعض على التحريك وقد لا يقوى (قوله بالشدة والضعف الخ) ينبغي أن يعلم انه هل تنهيان الى حد حتى تتحقق حركة سرية لا يلاحظ لها من البطء وبطئية لا يلاحظ لها من السرعة أم لا بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو أبطأ ومن البطء بالنسبة الى ما هو أسرع فيه تردد والاشبه بأصولهم هو الثانى

اذا قيدت الى حركة أخرى (تسمى باعتبار الشدة) وقلة الزمان بالنسبة اليها (سرعة و) باعتبار (الضعف) وكثرة الزمان بالنسبة اليها (بطأ) ثم المعاوقة التي تكون في نفس المتحرك كثقل الجسم تصلح سببا لبطء الحركة القسرية كما في تحريك أحد الصخرة العظيمة الى فوق والارادية كما في صعود الانسان الجبل لا الطبيعية لامتناع أن يكون الشيء مقتضيا لامر ومانعا منه والمعاوقة التي تكون في الخارج كغلق قوام ما يتحرك فيه تصلح سببا لبطء الحركة الطبيعية كنزول الحجر في الماء والقسرية والارادية كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب في بطئها نفس الارادة كما في رمي الحجر وتحريك اليد برفق ولاخفاء في سببية هذه الامور في الجملة لكن عند المتكلمين من جهة أنه يكثر حينئذ تخلل السكنات التي لا تخلو الحركة عن ثبوتها وتختلف بالسرعة والبطء بسبب قلتها وكثرتها وعند الفلاسفة من جهة أنها تصير سببا للضعف الميل الذي هو العلة القريبة للحركة فيضعف المعاول (وليس هو بتخلل السكنات) بين الحركات لوجوه ثلاثة الاول أن في الحركة البطيئة علة الحركة موجودة بشرائطها والموانع مرتفعة (لامتناع عدم الحركة مع خلوص المقتضى لها وعدم رفع المانع) أي لو لم تكن الموانع مرتفعة لامتنت الحركة وان كان المقتضى وهو الميل موجودا لكنها واقعة في البطوأة فلا بد مع وجود المقتضى لها من ارتفاع موانعها أيضا فلو

(قوله مع خلوص المقتضى لها) وانما قال مع خلوص المقتضى دون وجوده للإشارة الى أن الحركة لا تقع بدون خلوص المقتضى عن الموانع فلو فرض حينئذ عدم رفع المانع لزم خلاف المفروض فتمتنع الحركة مع أنها واقعة له منه

وان مال الامام الى الاول تمسك بما لا يخفى ضعفه فتبصر (قوله لامتناع أن يكون الشيء مقتضيا لامر ومانعا منه الخ) اقتضاء بالطبع وأما اذا كان بالارادة فلا امتناع من الاقتضاء والمنع قد بر (قوله مع خلوص المقتضى وعدم رفع الخ) نسخة المتن هنا

وقع مع ذلك سكون هناك لزم تخلف المعلول عن تمام العلة والثاني أن البطء لو كان
بتخلل السكنات لامتنع تلازم الحركتين مع اتحاد الزمان واختلاف المسافة لان
الحركة التي في المسافة القصيرة تكون أبطأ فيكون تخلل السكنات فيها أكثر فقد
لا يتحرك الثاني عند تحرك الاول (و) ذلك محال لاستلزامه (لزوم الانفكاك في مثل
حركتي طوفى الرجي) أى الدائرة العظيمة والصغيرة (و) الثالث أنه لو كان سبب البطء
تخلل السكنات لزم (زيادة سكنات الطائر) مثلاً (على حركته بما لا يحصى) لان
تلك الحركات لا تقطع في يوم وليس له إلا بعض وجه الارض وجميع وجه الارض
بالنسبة الى الفلك الاعظم ليس له قدر محسوس فيلزم أن يتخلل حركة الطائر سكنات
بقدر زيادة حركة الفلك الاعظم عليها فتكون حركته مغمورة لا يحس بها فيرى الطائر
ساكناً أو يحس به في زمان أقل من زمان السكنات بتلك النسبة لان السكون وان
كان عدمياً لكنه لا يخفى في أن الجسم قد يرى متحركاً وقد يرى ساكناً ويفرق الحس

(قوله لزم تخلف المعلول الخ) ويرد عليه انه يجوز وجود المانع في وقت وارتفاعه في
آخر من غير شعور لنا بذلك ويمكن أن يقال انا نعلم ان حالنا في حركتنا الارادية
لا يختلف بالنسبة الى الميل المقتضى لها اه منه مد ظله (قوله والثاني ان البطء
الخ) وفيه أن هذه حركة واحدة لجسم واحد مركب من أجزاء مادية بحيث صارت
جسماً واحداً فالسرعة والبطء هنا انما يكون بالنسبة الى حركة أخرى لجسم آخر لا بعض
أجزائه بالنسبة الى البعض الآخر اه منه (قوله فقد لا يتحرك الثاني الخ) وانما
يلزم ذلك لو انحصر سبب البطء عندهم في ذلك وانه ممنوع اه منه (قوله لزم الانفكاك
الخ) أقول هذا مشترك الورود فانه لو كان سبب اختلاف الحركتين اختلاف الميل
لزم الانفكاك في مثل ذلك أيضاً لامتناع أن يكون بعض أجزاء الجسم الواحد اسرع
وبعضها أبطأ بدون الانفكاك فاختلاف الميل في جسم واحد غير معقول اه منه

مضطربة والظاهر أن لفظة الخلو من رائدة من النسخ أو تقديم لفظة العدم عليها
فتأمل

بين الحالين (وأجيب) عن الاول (بأن الحركة) بل جميع الممكنات (بعض خلق الله) فله أن يوجد الحركة في زمان والسكون في آخر مع كون المتحرك بحاله (و) عن الثاني (أن الانفكاك ثم الالتئام جائز) ولانسلم تلازم الحركتين بمعنى امتناع الانفكاك عقلا وانما هو عادي يجوز ارتفاعه (و) عن الثالث (أن الحركات لكونها وجودية) ومع ذلك كانت (متجددة) شيئا فشيئا (متميزة) في الحس (عن السكنات) بل غالبية عليها بحيث تسترهما (وان كانت) السكنات (أضعاف آلافها) فيرى الطير متحركا دائما وفي شرح المقاصد لا يخفى قوة الأدلة وضعف الأجوبة (قالوا) أي الفلاسفة (لابدين كل حركتين) كصاعدة وهابطة (من سكون لان) الوصول الى المنتهى آتى فان الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما في ذلك الامتداد والالم يكن بتمامه حدا والرجوع عن المنتهى أيضا آتى (و) (أن الوصول غير أن الرجوع) ضرورة امتناع اجتماع الميل الى الشيء

(قوله وأجيب عن الاول الخ) حاصل الجواب منع كون الميل حلة موجبة بل العلة الموجبة هو الله تعالى اه منه

(قوله كل حركتين الخ) أي سواء كانتا مستقيمتين أو مستديرتين وسواء كانت الثانية رجوعا الى الصوب الاول كما في الصاعدة والهابطة أو انعطافا الى صوب آخر (قوله لان الوصول الى المنتهى آتى الخ) اذ لو كان زمانيا ففي نصف ذلك الزمان اما أن يحصل الوصول فلا يكون الوصول في ذلك الزمان بل في نصفه هذا خلف أولا يحصل فلا يكون المقروض زمان الوصول هذا خلف (قوله والرجوع عن المنتهى الخ) أي ابتداء الرجوع الذي يعبر عنه اللاوصول والمباينة فلا يرد ان الرجوع حركة وهي زمانية لأينية (قوله ضرورة امتناع الميل الخ) أقول قد قرر بعضهم هذه الحجة على وجه بنى النهار «مد ظله» سابق كلامه في تحريره لها عليه لكن ادعى ذلك البعض الضرورة في تغاير الآتين ولما كان منع ضرورة تغايرهما في غاية الظهور لجواز أن يقع الوصول واللاوصول أقصى نهاية حركة الذهاب وبداية حركة الرجوع في آن

مع الميل عنه (فلولا زمان السكون بينهما) أي زمان يكون الجسم فيه عديم
الميل فيكون عديم الحركة (لزم تتالي الآتين) وتركب الزمان من الآفات بزيادة
واحد واحد (المستلزم لوجود الجزء) لكون الزمان منطبقا على الحركة المنطبقة
على المسافة (وأجيب) بعد تسليم نفي الجزء وكون الميل علة موجبة لامعة
حتى لو كان آن الوصول هو آن الرجوع لزم اجتماع الميل إلى الشيء مع الميل
عنه وذلك خلاف الضرورة (بأنه لا آن) عندكم (بدون الانقطاع) أي انقطاع
الزمان لأنه عندكم عبارة عن طرف الزمان ونهايته فكيف يقع فيه الوصول
والرجوع وان أردتم به زمانا لا يتقسم الا وهما فلا نسلم تغايرا في الميلين لجواز أن
يقع في آن واحد بحسب ماله من الانقسام الوهمي ولو سلم فلا نسلم استحالة تتالي
الآتين بهذا المعنى وانما يستحيل لولزم منه الجزء الذي لا يتقسم بالوهم أيضا وليس
كذلك كما لا يخفى

(قوله ولو سلم فلا نسلم الخ) بناء على ان هذا يستلزم جواز انقسامه بالفعل والمفروض خلافه اهـ منه

واحد وهو حد مشترك بين زمانيهما كالنقطة الواحدة التي تكون بداية خط ونهاية آخر
ولا يقتضي ذلك أن يصدق على الشيء أنه واصل وليس بواصل حتى يمنع بل انما
يقضي أن يحصل له الوصول وابتداء الرجوع الذي هو لا وصول وذلك جائز كما يحصل
لجسم الحركة والسواد الذي هو لا حركة قررهما بعض آخر بوجه آخر وهو أن الحركة
انما تصدر من علة موجودة تسمى ميلا وذلك الميل هو العلة للوصول إلى الحد فيكون
موجودا في آن الوصول اذ ليس من الامور التي لا توجد الا في الزمان كالحركة ثم
المباينة من ذلك الحد لا توجد الا بعد حدوث ميل ثان في آن ثان ضرورة امتناع
الميل إلى الشيء والميل منه في آن واحد والجواب الذي ذكره المصنف وحرره الشارح
كما يأتي انما هو جواب ذكره من الجهة على التقدير الثاني فتدبره اذا ظهر هذا ظهر
فوع تناقض بين سوابق كلام الشارح «مد ظله» ولواحقه وان أمكن الجمع بينهما
نموج تكلف تبصر (قوله وتركب الزمان من الآفات الخ) اشارة الى دفع ما يقال ما بال
أن تحقق الآن لم يستلزم وجود الجزء وتتالي الآتين يستلزمه وحاصل الدفع انه على

(وعرض بأنه لو لم يكن السكون بين الحركتين (الكان) لها سكونا طبيعيا وهو ظاهر
البطلان أو قسريا أو التقدير عدم القاسر سواء كان ارادة أو غيرهما فكان السكون
(بلا سبب) وأنه محال (و) لكان هو (لا في زمان معين) لان كل زمان يفرض فأقل
منه كاف في دفع تنالي الاثنين لقبوله الانقسام الى غير النهاية فامتنع كونه في زمان
ما والا لزم الترجيح بلا مرجح (و) أيضا لولم ذلك (لوقف الجبل الهابط بملافاة
خردلة صاعدة) ليتوسط السكون بين حركتي الصعود والهبوط للخردلة ووقوف
الجبل بملافاة الخردلة لا يقبله العقل (وأجيب) عن الاول (بأن السبب) للسكون
(عدم الحركة) عند تعادل القوتين الصاعدة والهابطة القاسر الى السكون (و) عن
الثاني (بأنه يقع) السكون (في زمان لا ينقسم فعلا) وان انقسم وهما والزمان
الغير المنقسم بالفعل يمتنع أن يكون بعضه مقدار السكون وبعضه لا والا لزم
الانقسام بالفعل وهو خلاف المفروض (و) عن الثالث (بأن الخردلة ترجع
بصادمة هواء الجبل) فسكون الخردلة انما هو قبل ملافاة الجبل ولو سلم فوقوف
الجبل مستبعد لا مستحيل

تقدير التنالي يكون الامتداد الذي هو مقدار الحركة المنطبقة على المسافة متألفا من
الآفات بزيادة واحد واحد ولا كذلك تحقق الطرف للزمان الذي هو عرض غير حال
فيه حلول السريان وهذا مثل ما يقال ثبت النقطة لا يستلزم الجزء وتألف الخط من
النقط يستلزمه وقد يقال لو تقرر هذا لا يخلو اما أن يلزم تنالي الآفات أو تخلل
السكنات في كل حركة سيما اذا كان المتحرك لا يماس المسافة الا بنقطة نقطة على
التوالي كما اذا أدركت كرة على سطح مستو فان آت الوصول الى كل نقطة بغير أن المباشرة
عنها وأجيب بأن انقسام المسافة محض وهم فلا تحقق للنقطة والآت بخلاف اذا
انقطعت الحركة فحققت لها نهاية فانه لا بد منها في المسافة أيضا لانطباقها عليها
قال في شرح المقاصد وفيه نظر لا يخفى (قوله والتقدير عدم القاسر) أي الى السكون
(قوله القوتين الصاعدة والهابطة الخ) الاولى الذاهبة والرابعة قدبر (قوله ولو سلم الخ)

(فصل) قد يتحرك الجسم حركتين الى جهة واحدة وقد يتحرك الى جهتين
 أوجهات مختلفة (اذا تحرك الجسم) بحركتين الى جهة كالتحرك في سفينة الى
 الجهة التي تتحرك اليها السفينة فبعده عن المبدأ بقدر الحركتين واذا تحرك (الى
 جهتين متقابلتين) كالتحرك في السفينة الى خلاف جهتها (فبعده عن المبدأ بقدر
 الفضل) لاحدى الحركتين على الاخرى (والا) لم يكن لاحدهما فضل (ف) يرى أنه
 (يسكن) في المبدأ ولا يتحرك واذا تحرك الى جهتين غير متقابلتين كالتحرك
 شمالا في سفينة تجرى غربا فبعده منه الى الجهتين بقدر الحركتين واذا تحرك
 الى جهات كحركة شرفا في سفينة تدفع شمالا في ماء يجرى غربا وتحرك
 الريح جنوبا فيكون متوسطا بين الجهات على حسب اقتضاء الحركات (والسكون)
 كالحركة يقع في المقولات الاربع (في الابن بقاء النسب) الحاصلة للجسم الى
 أشياء ذوات أوضاع بأن يكون الجسم مستقرا في مكان واحد (وفي غيره) أي الثلاث
 الباقية (بقاء النوع) الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك بأن يقف في الكم من غير
 ذبول وغوا وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير
 تبدل الى وضع آخر (فهو) بهذا المعنى وجودي (يضاد الحركة وقيل) هو (عدم
 الحركة) عما من شأنه أن يكون متحركاً (ف) يكون (عدم ملكة) للحركة (و) هو

أي بناء على انه قد يشاهد أن الملافة تكون حال الصعود دون الرجوع فيعلم ان الرجوع
 لا يكون الا بعد الملافة (قوله لاحدى الحركتين على الاخرى الخ) فان كان ذلك الفضل
 بحركة السفينة مثلا ترى بطيئة وان كان بحركة الشخص يرى راجعا (قوله بقاء
 النسب الحاصلة الخ) ان قيل يصدق هذا على السكون في الوضع فانه كما يأتي عبارة
 من بقاء الوضع أي النسب الحاصلة للجسم الى أشياء ذوات وضع قلت السكون
 عبارة عن بقاء تلك النسب من حيث انها في المكان كما يدل عليه قوله بأن يكون الجسم
 مستقرا في مكان الخ بخلاف الوضع فانه عبارة عن بقائها لامن تلك الحيشة فافترقا (قوله
 عما من شأنه الخ) فخرج عدم حركة الامراض والمفارقات والاجسام في آن ابتداء

كالحركة أيضا في أنه (يكون طبيعيا) كسكون الحجر على الأرض (وقسريا)
 كسكونه معلقا في الهواء (وإراديا) كوقوف الطير في الهواء (وبتضاد بتضاد
 مافيه) ولا عبرة بتضاد الساكن والمسكن والزمان كما لا عبرة بهما في الحركة ولا تعلق
 للسكون بزمانه وما إليه فذلك (كالسكون في المكان الأعلى والأسفل)
 (فصل) في (الإضافة) و (هي النسبة المنعكسة) التي لا تتعلق إلا بالقياس
 إلى نسبة أخرى معقولة بالقياس إلى الأولى كالأبوة والبنوة (و) هذه النسبة (تسمى
 مضافا حقيقيا) كما تسمى إضافة (و) المجموع (المركب منه) أي من الحقيقي (ومن
 المعروف) له كالأب مع وصف الأبوة والابن مع وصف البنوة يسمى مضافا (مشهورا
 والنسبتان) المتعاكستان (قد تتوافقان) من الجانبين كالأخوة (وقد تتخالفان)

الحركة وانها فتدبر (قوله كالحركة الخ) إلا أن الحركة الطبيعية تقتصر إلى أمر آخر
 غير الطبيعة أعني مفارقة أمر غير طبيعي بخلاف السكون الطبيعي فإنه مستند إلى
 الطبيعة ولا يفتقر إلى تلك المفارقة فإن الجسم إذا خلى وطبعه لم يكن له بد من موضع
 معين لا يبدل مفارقه (قوله ويتضاد بتضاد الخ) المراد بالتضاد مطلق امتناع
 الاجتماع ليصح على قول من يجعله عدم ملكة أيضا ثم انهم قالوا الاختلاف في تقابل
 الحركة والسكون في المكان (٢) هل هو الحركة من المبدأ أو المنتهى أو كليهما والحق هو
 الأخير فبهما فإن قيل إن السكون في المنتهى كمال الحركة وبكامل الشيء لا يكون مقابلا له
 أجيب نعم الصغرى فإن السكون كمال التحرك لا الحركة فافهم (قوله في المكان الأعلى
 الخ) قد عرفت أن التضاد بين المكان الأعلى والأسفل ليس بالذات بل باعتبار طارئ
 القرب والبعد كما سبق (قوله معقولة بالقياس إلى الأولى الخ) أي لا يتم تعقلها إلا
 بتعقلها حتى أن تعقلها يكون معا بحيث لا يتقدم أحدهما على الآخر فيخرج ما يكون
 تعقله مستلزما ومستعقبا لتعتل ثم آخر كالملزومات بالنسبة إلى لوازمها البيئة (قوله
 كالأب مع وصف الأبوة الخ) أي كالذات المتبرع بها تلك الصفة وأما إطلاق المضاف
 على الذات وحدها كما نقل عن المواقف فغير مشهور وإن صح على قانون اللغة كذا
 قالوا (قوله وقد تتخالفان الخ) والاختلاف قد يكون محدودا كما في الضعفية والنصفية

كالابوة والبنوة (والانعكاس) أى تعقل كل بالقياس الى الآخر (قد يستغنى عن) اعتبار (حرف) النسبة كما فى الكبير والصغير (وقد يفترق) اليه إما على تساوى الحرف فى الجانبين كقولك العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد أو على اختلافه كقولك العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم (وقد يفترق عروضها) أى النسبة (الى رابطة) كذى الجناح للطير لان الجناح اسم لاحد المتضايقين ماخوذاً مع اضافته وليس للمضاييف الاخر أعنى الطير اسم كذلك فاعتبروه بلفظ دال على النسبة وهو ذوا الجناح (وقد يكون) عروضها (صفة فى الطرفين) كمروض العاشقية المفتقر الى صفة الادراك والمعشوقية الى الجمال (أو فى أحدهما) كالعالمية الى العلم بخلاف المعلوماتية (وتعرض) الاضافة (لكل موجود) فالواجب كالاول

(قوله والانعكاس) أى الحكم باضافة كل الى الآخر كما هو الملائم لاعتبار الحرف وعلى تقدير تفسيره بالتعقل يحتاج الى تأويل اه منه

وقد لا يكون كما فى الزيادة والنقصان (قوله أى تعقل كل بالقياس الى الآخر الخ) الاولى أن يقول أى الحكم باضافة كل من المضامين الى الآخر من حيث هو مضاف كما فى شرح المقاصد فان الانعكاس بهذا المعنى هو الذى يتصف بالافتقار الى حرف النسبة والاستغناء عنه دون ما ذكره الشارح مد ظله فليتأمل (قوله أى النسبة) أى قد يفترق التعبير من عروض النسبة الى حرف نسبة وهى المراد بالرابطة وذلك فيما اذا لم يكن لاحد المضامين لفظ موضوع يدل على الاضافة بالتضاد مثل جناح الطير فانه وان كان المضاف دال كذلك لكن الطير المضاف اليه ليس كذلك فيحتاج فى التعبير من عروض الاضافة له الى كلمة ذى الجناح ومثل علم العالم فان المضاف اليه وان كان دالاً على الاضافة لكن المضاف ليس كذلك فيحتاج فى ذلك التعبير الى لفظة العالم وقد لا يفترق التعبير الى حرف النسبة مطلقاً كما اذا كان لكل منهما لفظ موضوع دال على ذلك كلاب والابن (قوله كالعالمية الى العلم الخ) المراد من العلم هو الصفة الحقيقية التى مر أنها من

والجوهر كالأب والكم كالأقل والكيف كالأحرز والأين كالأعلى والشيء كالأقدم
والإضافة كالأقرب والوضع كالاشد انحناء أو انتصابا والملك كالكسي والأعزى
والفعل كالأقطع والانفعال كالاشد تسخنا (ويتكافأ الطرفان) للإضافة
(في التحصيل والاطلاق) يعني إذا كانت الإضافة في طرف محصلة ففي الطرف
الآخر كذلك وإن كانت مطلقة ففي الطرف الآخر كذلك فالنصف المطلق في مقابلة
الضعف المطلق وهذا النصف في مقابلة هذا الضعف (و) كذا في (الوجود والعدم
ذهنا وخارجا قوة وفعل) فكما وجد أحدهما في الذهن أو الخارج بقوة وفعل لا وجد
الآخر كذلك وكما عدم أحدهما في أحدهما عدم الآخر فيه فان قيل المتقدم
والتأخر بحسب الزمان متضايقان مع أنهما لا يوجدان معا قلنا التضايق انما هو
بين مفهوميهما لا ذاتيهما بل بين مفهومي التقدم والتأخر وهما أمران ذهنيان لا
انفكاك بينهما في الذهن وانما الافتراق بين الذاتين (و) ما ذكرنا وان كان مشعرا بأن
الإضافة قد توجد في الخارج لكن (الجمهور) من المتكلمين كلهم وبعض الحكماء
(على أنه أمر اعتباري) لا تحقق له في الخارج أصلا (ولا تسلسل لان) وجودها
في الخارج يستلزم كونها في محل و(الحلول) في المحل (إضافة) بين الحال والمحل و(لها
حلول) أيضا فينقل الكلام اليه وهم بخلاف ما إذا كانت أمرا اعتباريا (و) أيضا
لو كانت موجودة (لزم لا تنهاى أوصاف كل عدد بحسب ماله من الإضافة إلى
ماعداه) من الأعداد الغير المنتهية فان اثنين مثلا نصف الأربعة وثلاث الستة
وربع الثمانية وهكذا إلى النهاية (و) قد (يجاب بأن) غاية ذلك امتناع أن
يوجد كل إضافة لان المحال المذكور انما يلزم على تقدير أن يكون كل ما هو من

الكيف لا المعنى المصدري الذي يفترق كل من العالمية والمعلومية اليه فتدبر (قوله محصلة
الخ) المراد من تحصيلها إضافتها إلى العروض وتقيدها ويلحقها به وبهذا تنوع الإضافة
(قوله وانما الافتراق بين الذاتين) فذاتا المضافين قد يوجد كل منهما بدون الآخر

أفراد الاضافة موجودا فاللازم من ذلك هو أن لا يوجد الكل وهذا سلب الكل
 و(سلب الكل لا يقتضي السلب الكلي) الذي هو المطلوب فان قيل هي طبيعة
 واحدة فلا تختلف أفرادها بامتناع الوجود وامكانه قلنا ممنوع بل هي طبيعة
 جنسية فلا يمتنع فيها ذلك (والتمسك في وجودها بأن تقطع بفوقية السماء وتحتية
 الارض وأبوة زيد وبنوة عمرو) الى غير ذلك (وان لم يوجد اعتبار العقل) فيكون
 كل من ذلك موجودا عينيا لا مجردا اعتبارا العقل (ضعيف) لان القطع انما هو
 بصدق قولنا من سلا السماء فوقنا كافي قولنا زيد أعمر وذلك لا يستدعي وجود
 الفوقية والمعنى لجواز انصاف الاعيان الخارجية بالامور الاعتبارية (ثم انما في
 جنسيتها ونوعيتها وتخصيصيتها وتضادها تابعة للمعروضات) بناء على ما ذكره من أن
 الاضافات لكونها لطبايع غير مستقلة بأنفسها بل تابعة لمعروضاتها كانت تابعة
 لها في الاحكام والمراد بالمعروضات المقولات التي يعرضها الاضافات بحسب
 التعقل كما مر (والمعنى هي النسبة الى الزمان أو) الى (الآن) فانه كثيرا ما يستل بغير

(قوله بل تابعة لمعروضاتها) بمعنى انها ملحوظة في تعقلها اه منه

كالب والاب وقد يوجد أحدهما بدون الآخر من غير عكس كالعالم والعلم وقد
 يمتنع وجود كل بدون الآخر كالعلة ومعلولها الخ (قوله كانت تابعة لها في الاحكام
 الخ) قد يقال ان هذا ينافي ما سبق من أن تنوع المعروضات لا يوجب تنوع
 العوارض فافهم (قوله كثيرا ما يستل بغير الخ) اعلم أن الوقوع في الزمان قد يكون بمعنى أن
 الشيء هوية اتصالية تنطبق على الزمان ولا يمكن أن يتحصل الا فيه وهو معنى الحصول
 على التدرج وذلك كالحركات وما يتبعها وقد يكون بمعنى أنه لا يوجد في ذلك الزمان آن
 الا ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه فيكون حصوله دفعة لكن على استمرار الآتات الا
 ان وقوع الشيء في الآن الذي هو طرف الزمان يدل على ان الآن أمر موجود لامتناع
 وقوع الشيء في غير الموجود مع أنه لا يخفى في أنه لا تحقق لطرف الشيء الا بعد انقطاعه
 وانقسامه بالفعل والزمان انما ينقسم بالفرض والوهم فقط وأبضا لو وجد الآن ولاشك

عن وقوع الشيء في طرف الزمان وهو الآن كالوصول الى منتهى المسافة (والوضع هو كون الجسم بحيث يكون لاجزائه نسبة فيما بينها أو) يكون لها نسبة (الى الامور الخارجة عنها) كالقيام هيئة للانسان بحسب انتصابه وهي نسبة فيما بين أجزائه وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت وهي نسبة الى الامور الخارجة وله هذا

أنه على التقضى دون البقاء وان حدوث عدم لا يكون الا في آن يلزم تنال الآتين المستلزم للجزء وقد يجب بأن عدم الآن يكون في جميع الذي بعد وجوده لكن بالمعنى الثانى أعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان آن الا وذلك لعدم حاصل فيه لا بالمعنى الاول الذى هو على سبيل الانطباق والتدرج حتى يلزم كون الآن زمانيا ورد بأن كلامنا في حدوث ذلك لعدم لافى نفسه ولا شك أن حدوثه آتى وليس في جميع الزمان الذى بعده ومن البين أن هذا الآن مغاير لأن الوجود فيلزم تنال الآتين كذا قرره بعض المحققين (وأقول) لا شك ان الحركة بمعنى التوسط موجودة عندهم دفعة على الاستمرار دون الاستقرار وليست لها هوية اتصالية منطبقة على الزمان كالحركة بمعنى القطع على مامر وحينئذ لا يخلو اما أن يكون معنى وجودها دفعة على الاستمرار هو أنها جزئى يحدث في الآن ويستمر الى آخر المسافة بتجدد الامثال فلا شك أن حدوثه يكون في آن وحدث علمه في آن آخر وآن عدمه مغاير لأن حدوثه فيلزم تنال الآتين واما أن يكون معناه هو أنها تحدث دفعة وتستمر بنفسها لا بتجدد الامثال الى آخر المسافة بمعنى أنه لا يوجد في زمانها المنطبق على مسافتها آن الا وهى موجودة فيه فليكن الآن الذى يقع فيه الشيء موجودا بمعنى انه لا توجد الحركة بمعنى التوسط التى هى دفعة في ثنى من حدود المسافة الا وذلك الآن ظرف لها ووجوده بهذه المعنى لا يجب طرد عدم عليه ولا اجتماع أجزاء الزمان في الوجود وحينئذ كما أن سيلان تلك الحركة الموجودة في حدود المسافة يرسم الحركة الكلية الممتدة المتوهمه فكذلك سيلان ذلك الآن بالنسبة اليها في تلك الحدود يرسم الزمان الممتد المتوهم فتأمل فانه من بدائعنا واجعله منتظما في تلك نظائره لكن النظر الدقيق في اضطراب كلام الفلاسفة يقضى الى الحكم بأن الزمان أمر لا يتحقق له كما عليه المتكلمون * ثم اعلم ان مقولة التى هى النسبة الى الزمان كما أن مقولة الاين هى النسبة الى المكان وهى قد تكون حقيقية ككون الشيء في زمان لا يفضل عنه كحدوث المطر مثلا في ساعة معينة وقد تكون غير حقيقية ككون الكسوف في شهر كذا وهكذا الاين الا أن الحقيق من الذى يجوز فيه الاشتراك بأن

بصير الانعكاس وضعاً آخر (والمثل هو نسبة الجسم الى حاصره) كنسبة البدن الى
 الثوب الشامل له (أولبعضه) كنسبته الى الخاتم والعمامة والخف والقبض وغيرها
 (و) يكون الحاصر بحيث (ينتقل بانتقاله) أي بانتقال الجسم احترازاً عن المكان فإنه
 لا ينتقل بانتقال المتمكن (وأن يفعل هو تأثير الشيء في الشيء مادام سالكا) ولذا عبر به
 دون الفعل كما سبق بحال المسخن مادام يسخن فإن له مادام يسخن حالة غير قارة هي
 التأثير التسخيني (وأن يفعل هو التأثير عن الغير كذلك) بحال المتسخن مادام يتسخن
 فإن له حالة غير قارة هي التأثير التسخيني (وأما الحاصل بعد الاستقرار) كالسخونة
 الحاصلة للماء والقيام الحاصل للإنسان (ف) ليس من هذا القبيل وإن كان قد يسمى
 أثراً وانفعلاً لابل (يكون كيفاً) كما في المثال الأول (أو وضعاً) كما في الثاني (أو غير ذلك)
 من الاعراض تم الجزء الاول ويليها الجزء الثاني أوله الباب الرابع في الجواهر

تصف أشياء كثيرة بالسكون في زمان معين بخلاف الابن وهو ظاهر (قوله وضعاً آخر الخ)
 فالمحيط على الاطلاق يكون له الوضع بحسب الامور الداخلة فقط والمحاط على الاطلاق
 بالعكس والمتوسط بالاعتبارين (قوله احترازاً عن المكان الخ) أقول لاشك في خروج
 المكان بمعنى البعد المفطور لعدم انتقاله بانتقال المتمكن وأما اذا كان بمعنى السطح
 الباطن أو المكان العرفي فلا يخرج إذ قد ينتقل بانتقال المتمكن اللهم إلا أن يقال المراد
 أن انتقاله يكون موجبا لانتقاله بمعنى أنه كلما انتقل المحصور انتقل الحاصر بذلك
 الانتقال فليتأمل ولعل لهذا نقل من الشيخ الرئيس أنه قال وأما أنا فلا أعرف هذه
 المقولة حق المعرفة اه ثم انها تسمى بالجلدة وبمقولة له كما يقال له عمامة وله قبض الى
 غير ذلك وهي قد تكون ذاتية كنسبة الهرة الى اهابها وقد تكون عرضية كنسبة
 الانسان الى قبضه (قوله كما سبق) أي في الاجمال (قوله حالة غير قارة هي التأثير
 الخ) فهي مستمرة غير مستقرة ووافق ذلك انه فسر بعضهم أن يفعل بالتغيير والتحريك
 وإن يفعل بالتغير والتحرك وجعلوا أنواع هذا الجنس أنواع الحركة كالتموي في الكم
 والتسكون في الجوهر وهكذا ثم المحققون على أن ثبوت هاتين المقولتين إنما هو في
 الذهن إذ لو وجدتا في الخارج لاقتفر كل منهما الى مؤثر فله تأثير آخر ضرورة امتناع
 كون التأثير نفس الاثر على تقدير كونها من الامور الخارجية وحيث يُلزم التسلسل
 في الموجودات مع كونها محصورة بين حاصرين فتدبر (قوله قد يسمى أثراً وانفعلاً
 الخ) وكذا الحال الحاصل للفاعل قبل التأثير وبعده ليس من هذا القبيل وإن كان قد
 يسمى بذلك كقوة النار تسمى احراقاً كذا قيل

(فهرست الجزء الأول من تقریب المرام في شرح تهذيب الكلام)

صفحة	
٧	الباب الأول في مقدمة علم الكلام
١٧	مطلب الكلام على حقيقة النظر
٢٦	الكلام على أن النظر في معرفة الله تعالى واجب بالنص والاجماع الخ
٣٢	تعريف الليل
٣٣	الباب الثاني في الأمور العامة
٦٣	فصل في الماهية
٧٨	فصل في التعین
٨٤	فصل الوجوب والامتناع والامكان معقولات الخ
١٠٩	فصل في القدم والحدوث والمنصف بهما حقيقة الخ
١١٤	خاتمة زعمت الفلاسفة أن كل حادث أي موجود بعد العدم مسبق بالزمان
١١٧	فصل في الأمور العامة العارضة للوجودات الخارجية والذهنية الخ
١٣٨	فصل في العلة والمعلول
١٥١	فصل فيما ينبنى على استناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء
١٥٤	فصل في الدور والتسلسل
١٦٤	خاتمة قد يقال الصورة لكل هيئة في قابل الخ
١٦٧	الباب الثالث في الاعراض وفيه فصول الفصل الاول الموجودات لم يسبق بالعدم تقديم والاختلاف الخ
١٧٩	فصل الكم عرض يقبل القسمة لذاته الخ
١٩٣	فصل المكان قبل هو السطح الباطن من الجسم الحاوي الخ

صيفه

٢٠٠ فصل الكيف عرض لا يقبل لذاته قسمة ولا نسبة الخ

٢٥٠ فصل الاين هو الكون في الحيز الخ

٢٧٤ فصل قد يتحرك الجسم حركتين الى جهة واحدة الخ

٢٧٥ فصل الاضافة هي النسبة المنعكسة الخ

(تمت)

(الجزء الثاني)

* (من) *

تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام لأفضل المتأخرين وقدره
المحققين نفع الملة والدين مرجع أفاضل علماء الأكراد في زمانه الشيخ
عبد القادر السندجي الكردستاني

مع حاشية المحاكمات لأخيه المحقق الرباني مولانا الشيخ
محمد وسيم الكردستاني وحواش متفرقة لبعض الأفاضل

كل من أراد هذا الكتاب وشرح تحرير الأصول لابن الهمام مع شرح
الاسنوي على منهاج الأصول للبيضاوي وشرح كشف الأسرار للنسفي
مع نور الأنوار وقر الأقار كلها على المنار وشرح المسيرة للكمال بن
الهمام وكتاب سيديو به مع شواهد العلم وشروح التلخيص وهي عروس
الأفراح لابن السبكي ومواهب الفتح لابن يعقوب والإيضاح للمصنف
وحاشية الدسوقي على شرح السعد كلها على التلخيص بحيث لو طالعت
سطرا من متن التلخيص ترى في صحيفته هذه المواد كلها مفصلة بحجج دال
(وكل ما ذكر طبع بالطبعة الأميرية) فليخبر بشأنها حضرة الشيخ
فرج الله زكي الكردستاني المربواني بالأزهر الشريف بمصر القاهرة

طبعت بمعرفة حضرة ذي الهمة العالية الشيخ فرج الله زكي الكردستاني
المربواني وكيل الشركة الخيرية لنشر الكتب العالية الإسلامية
بالطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر المحمية سنة ١٣١٩ هـ

حقوق الطبع محفوظة للعلامة المحشي وحضرات أنجال الشارح

* (بالقسم الأدبي) *



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(الباب الرابع) في الجواهر

فلمسبق تفسير (الجوهر) وأما تقسيمه فقال المتكلمون (ان انقسم فبحسب والافجوهرفرد و) الحكماء (قالوا الجوهر ان كان قابلاً للإبعاد) الثلاثة الطول والعرض والعمق (بحسب والا) يكن قابلاً لها (فاما جزئه) أى للجسم أو للقابل (بالفعل) البتة (فصورة أو) جزئه (بالقوة) في الجملة (فمادة وإما خارج) عنه (يتعلق به) ويتصرف فيه بالتحريك (فنفس والا) يتعلق به (فعقل)

(قوله ان كان قابلاً للإبعاد) المراد بقبوله لها انصافه بها حقيقة ولا انصاف بها حقيقة الا للركب من الجزأين الآتين وهو الجسم ليس الا وأما القبول بمعنى الانفعال فهو للحالة ليس الا اهـ منه

(قوله أى للجسم أو للقابل الخ) ان قيل قد تقرر عندهم أن الجوهر القابل هو الهيولى لا غير فان الصورة ليست مبدأ الامكان والقبول بل هي مبدأ المحصول والفعل ولذا نقل من الامام انه قال تعريف الجسم بالقابل للإبعاد منقوض بالهيولى فحينئذ لا يصح القول بكون الصورة جزءاً من القابل لاستلزامه القول بكون الصورة جزءاً من

(فصل) قال في شرح المقام - لا نزاع في أن لفظ الجسم في لغة العرب وكذا ما يرادفه في سائر اللغات موضوع باراء معنى واحد واضح عند العقل من حيث الامتياز عما عداه لكن خلفاء حقيقته وتكرار وازمه كثر النزاع في تحقيق ماهيته (فالجسم) كما علم من تقسيم الجوهر (عندنا) معاشرا لاشاعة (الجوهر القابل للانقسام) من غير تقييد بالابعاد الثلاثة (فيتناول المؤلف من جزأين) أي جوهرين فردين (فصاعداو) أما (عند المعتزلة) فهو (ماله عرض وعمق وطول) أي ما يعرض له تلك فلا ينتقص بالجسم التعليمي فانه على تقدير ثبوته هذه الابعاد أجزاء ولا أعراضه (فيخرج ما يكون تركيب أجزائه على سمت أو سمتين فقط و) كذا (ما يكون عددها أقل من أدنى ما يتركب منه الجسم أعني) بأدنى ما يتركب منه (ثمانية) كما قال به الجبائي بأن يوضع جزآن فيحصل الطول وآخران على جنبيهما فيحصل العرض وأربعة أخرى فوقها فيحصل العمق (أوستة) كما قال العلاف بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة فتحصل الابعاد الثلاثة (أو أربعة) وهو الأقرب لامكان أن تحصل الابعاد الثلاثة منها بأن يوضع جزآن ويجنب أحدهما ثالث وفوقه رابع وعلى جميع التقادير فالتركيب من جزأين أو ثلاثة ليس جوهرًا فردا ولا جسما عندهم بل يكون خطأ لانقسامه في جهة أو سطحا لانقسامه في جهتين فهما واسطتان

الهيولي وهو باطل وكذا لا يجوز القول بكون الهيولي جزءا من القابل لاستلزامه القول بكون الهيولي جزءا من نفسها وهو أيضا باطل ضرورة أجيب بأن القبول الذي اختصت به الهيولي هو قبول الصور لا الأعراض من الكميات والكيفيات ونحوها كيف وقد صرحوا بأنه لاحظ الهيولي من المقدار وإنما ذاته الصورة فانها الامتداد الجوهرى الذى به قبول الامتدادات العرضية أقول هذا الجواب إنما يدفع انتقاض التعريف المذكور بالهيولي ولا يصح جعل الهيولي والصورة جزأين من القابل للابعاد لما تقرر آنفا أن القابل لها هو الصورة فالجعل المذكور يستلزم جعل الهيولي جزءا من الصورة والصورة جزءا من نفسها وهذا أيضا باطل كملكه السابق وأيضا حينئذ

عندهم داخلتان في الجسم عندنا (وعند الفلاسفة) الجسم (هو الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم) والتقييد بالامكان لان الأبعاد المتقاطعة ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة وإذا كانت موجودة فيه كما في المكعب فليست جسمية باعتبار تلك الأبعاد الموجودة فيه لأنها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية واكتفى بإمكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الأبعاد بالفعل حتى يخرج من كونه جسما بعدم فرض الأبعاد فيه لكن الظاهر أنه يكفي إمكان الأبعاد من غير حاجة إلى اعتبار الفرض (ولهم تردد في أن هذا) التعريف (حذأ ورسم) وفي شرح المقاصد أن الظاهر أنه رسم

ينتقض تعريف الجسم المذكور بالصورة كما في شرح المقاصد فالحق ان الصورة أيضا ليست قابلة للأبعاد وإنما هي واسطة في قبول الجسم لها كما يصرح به ادخال الباء عليها في قولهم الصورة جوهر امتدادى بها قبول الانقسام والأبعاد على ما سيأتى فحينئذ لا اشكل أصلا فاحفظه فإنه من بدائعنا ولعل الشارح «مد ظله» لجميع ما ذكر رجوع مود الضمير إلى الجسم حيث قدمه مع أنه خلاف السوق قبصر (قوله والتقييد بالامكان الخ) قال في شرح المقاصد ما حصله ان التعريف الذي ذكره قدماء الفلاسفة للجسم لما كان بظاهره دالا على ان المتعبر في الجسمية هو وجود الأبعاد بالفعل وليس كذلك فبغير المتأخرون إلى الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه الخ دفعا لذلك ثم قال وإنما اعتبر الفرض لان جسمية الجسم ليست باعتبار ماله من الأبعاد بالفعل لأنها مع بقاء الجسمية بحالها قد تتبدل كما في الشمعة اه وحينئذ لا يخلو من أن يكون الدافع لما يرد على تعريف القدماء هو قيد الامكان أو قيد الفرض وأيا ما كان يلزم استدراك الآخر لكن الظاهر من كلام المصنف في ذلك الشرح آخر حيث قال والظاهر أنه يكفي ذكر الامكان والقابلية ولا حاجة إلى اعتبار الفرض اه أنه جعل الدافع قيد الامكان فافهم وأما الشارح «مد ظله» ففي كلامه اضطراب فإن بيانه لفائدة قيد الامكان يدل على أنه لو لم يقيد التعريف به لدل على ان المتعبر في الجسمية هو وجود

بالخاصة المركبة اذ على تقدير جنسية الجوهر فالقابل للابعاد اعم من وجهه ولا كذلك حال الفصل ولهذا اتفقوا على أن المركب من امرين بينهما عموم من وجه ماهية اعتبارية (ثم انقسامات الجسم البسيط) الذي لا يتألف من اجسام مختلفة الطبائع

(قوله اذ على تقدير جنسية الخ) قال الامام الجوهر ليس جنس له لانه مفسر بالموجود لافي موضوع والوجود زائد على الماهية وعدم الاحتياج الى الموضوع عدمى وأجيب بأن الموجود لافي موضوع رسم للجوهر لان الاجناس العالية لا نتخذ اه منه مد ظله

الابعاد فيه بالفعل وليس كذلك اذ هذا التعريف مع عدم التقييد به انما يدل على ان الاعتبار في الجسم هو فرض الابعاد فيه لاجل وجودها كما هو ظاهر فان قيل لعله أراد بقوله ربما لم تكن الخ انه ربما لم تكن مفروضة قلت مع انه خلاف الظاهر يتحد هذا البيان بقوله واكتفى بإمكان الخ فيكون تكرارا محضا وايضا لما بين فائدة قيد الامكان كان ينبغي أن يبين فائدة قيد الفرض أيضا ليحسن الاستدراك بقوله لكن الظاهر انه يكفي الخ فتأمل ان قيل لعل في قوله واكتفى بإمكان الخ ايماء الى بيان فائدة قيد الفرض قلت لا بل هو كما ترى بيان لفائدة الامكان ههنا غاية مع اضافته الى قيد الفرض وبالجملة لفائدة لقوله واكتفى الخ سوى منافقته لسابق كلامه فالاولى بل الصحيح أن يقول بدل قوله والتقييد بإمكان الخ والتقييد بالفرض الخ ليستقيم الكلام ويلتئم البدء بالختم وتظهر فائدة القيد حسب المرام لكن الظاهر حيثئذ اسقاط قوله لكن الظاهر الخ فانه انما يلائم صنيع المصنف في شرح المقاصد كما نقلناه وصنيع الشارح «مد ظله» ثم ان التقييد بالتقاطع على زوايا قوائم انما هو لبيان أن الاعتبار في الجسمية هو قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان قابلا لها بوجه آخر (قوله اعم من وجهه الخ) كتب في الحاشية لصدقه على الجسم التعليمي لكن ذلك ممنوع لان الجسم التعليمي نفس الابعاد لا قابل لها اه فافهم (قوله ماهية اعتبارية الخ) وايضا تحصل الحقيقة الجسمية للابعاد

أى الانقسامات الممكنة (حاصلة بالفعل عندنا) وينتهى الى جزء لا يتجزأ (خلافاً
للفلاسفة) فالانقسامات الممكنة له ليست حاصلة بالفعل عندهم ولا ينتهى هو الى
حد لا يبقى له قبول الانقسام (و) هم فرقتان (جهورهم على انه مركب من مادة)
تسمى بالهيولى (بمعنى الانقسام) من (صورة) حالة فيها (عليها تتبدل الامتدادات

(قوله قبول الانقسام) أى الوهمى والا فعندهم أيضا ينتهى الى ما لا يقبل الانقسام
الفعلى اه منه (قوله على انه مركب الخ) لان فى الجسم أثرين الفعل والقبول فلا بد
أن يكون مركبا من جزأين يكون بأحدهما قاعلا وبالأخر قابلا اه منه

المفروضة غير معقول وكذا تركيب الجسم كما قالوا من الهيولى والصورة لامن
الجوهر وقابل الابداد فليتأمل * ثم اعلم أنهم فرقوا بين البعد والمقدار بكون البعد
أهم مطلقا من المقدار حيث نقلوا عن ابن سينا ما حاصله ان البعد هو ما يكون بين
نهایتين غير متلاقيتين سواء بينهما انتقال أولا والمقدار هو ما يكون بينهما مع الاتصال
فالجسم الذى لا اتصال فى داخله بالفعل اذا فرض فيه نقطتان متقابلتان كان بينهما
بعد خطى يسمى طولا لا مقدارا هو الخط واذا فرض فيه خطان متقابلان كان بينهما
بعد سطحى يسمى عرضا لا مقدارا هو السطح والجسم الذى فى داخله اتصال بالفعل
كما أن ما بين النقطتين أو الخطين المفروصين فيه يسمى مقدارا خطا أو سطحيا يسمى
جدا أيضا (قوله ليست حاصلة بالفعل الخ) والذى ذكر فى ضبط المذاهب المشهورة فى
الجسم هو أن الكل متفقون على انه قابل للانقسام الى أجزاء خارجية وحينئذ
لا يخجلوا ما أن يكون جميع انقساماته الممكنة حاصلة بالفعل أولا وعلى التقديرين اما
أن تكون متناهية أولا فلاول مذهب المتكلمين والثانى مذهب النظام ويشير اليه
والثالث مذهب محمد الشهرستانى والرابع أعنى ما لا يكون جميعها حاصلة بالفعل
وتكون غير متناهية اما أن يكون بعضها حاصلة بالفعل وهو مذهب ديمقراطيس حيث
ذهب الى أنه متألف من أجسام صغار صلبة تقبل القسمة الوهمية لا الى نهاية
وسبأى واما أن لا يكون شئ منها حاصلا بالفعل وحينئذ اما أن يقال مركبة مما

(الفرضية) أى الابعاد المفروضة فيه (وبعضهم على أنه بسيط في نفسه) ليس فيه تعدد أجزاء أصلاً (كما هو عند الحس) وإنما يقبل الانقسام بذاته (لنا) معاشراً المتكلمين طريقان أحدهما اثبات أن قبول الانقسام يستلزم حصوله تقريراً أن كل جسم فهو قابل للانقسام اتفاقاً وكل ما هو كذلك فانهقسامه حاصل بالفعل لوجهين الأول (أن القابل للقسمة) لو لم يكن منقسماً بالفعل لكان واحداً في نفسه و (لو كان واحداً) في نفسه (لكانت الوحدة) على تقدير ورود القسمة عليه (منقسمة) أيضاً لأنها عارضة له حالة فيه وانقسام المحل يوجب انقسام الحال لان الحال في أحد الجزأين غير الحال في الآخر فلم تكن الوحدة وحدة هذا خلف وأجيب بأن هذا انما يتم لو كانت الوحدة صفة حقيقية سارية في محلها لكنها اعتبارية متعلقة بمجموع المنقسم من حيث هو مجموع فاذا ورد عليه القسمة زالت الوحدة (و) الثاني أن القابل للقسمة لو كان واحداً لكان (التفريق) الوارد عليه (اعداً ماله) وإيجاد غيره

(قوله أى الابعاد المفروضة) وانما وصفها بالمفروضية للمر من أن الابعاد الثلاثة لا يلزم وجودها بالفعل فيه اه منه

ينتزع منه الاجزاء العقلية أعني الهيولى والصورة فهو مذهب الحكماء المشائين أو يمنع التعدد والتركيب فيه مطلقاً كما يأتي قريباً فهو مذهب الاشراقيين وأما ما نسب الى البعض من تركيب الجسم من الامراض فليس بمرضى كذا قيل (قوله ليس فيه تعدد أصلاً الخ) أى لا من الجواهر الفردة ولا من الاجسام الصغار الصلبة ولا من الهيولى والصورة (قوله انما يقبل الانقسام بذاته الخ) بخلاف مذهب المشائين فان قبول الجسم للانقسام عندهم من جهة تركيبه من الهيولى والصورة فتدبر (قوله لانها عارضة الخ) ضرورة أنها ليست نفسه ولا جزءاً منه (قوله صفة حقيقية سارية الخ) يعنى لان سلم أنها صفة حقيقية بل هي من الاعتبارات العقلية ولو سلم كونها حقيقية فلا نسلم أنها من الاعراض السارية في المحل حتى تنقسم بانقسامه لم لا يجوز أن تكون صفة واحدة قائمة بالمجموع من حيث هو بحيث لو انتفى ذلك المجموع انتفت تلك

لان التفريق حيث شذ إعدام لهوية وإحداث لهويتين لم تكونا في تلك الهوية والا
 كان منقسماً بالفعل والمفروض خلافه واللازم باطل لانه يوجب أن يكون شق
 البعوض بابرته للبحر المحيط اعداماً له وإيجاد البحرين آخرين وبديهية العقل تنفيه
 وأجيب بأنه إن أريد بالبحر ذلك الماء مع ماله من الاتصال فلا خفاء في انعدامه عند
 عروض الانفصال وإن أريد ذلك الماء بدون اعتبار الاتصال فليس في شق زوال
 بحر وإحداث بحرين والطريق الثاني أن يبين تركيب الجسم من أجزاء لا تتجزأ
 من غير استعانة بأن كل قابل للانقسام فهو منقسم بالفعل (و) ذلك بوجوه
 الاول انه لو انتمى أو الى الأجزاء الغير القابلة للانقسام بل كان قابلاً الى غير
 النهاية (لما كان الجبل أعظم من الخردلة لكونهما غير متناهي الأجزاء) لقبولهما
 الانقسام الى غير النهاية بلا فضل لاحدهما

الصفة لأنها بقيت وانقسمت (قوله وأجيب بأنه أن أريد الخ) والحاصل أنه إن
 أريد بالبحر الماء مع صفة الاتصالية التي بها كان واحداً فلا خفاء في انعدامه ضرورة
 انعدام وحدته القائمة بالمجموع من حيث هو وما تنفيه بداهة العقل هو انعدام الماء
 المعروف بذاته لامن حيث تلك الصفة العارضة له فانه لا تنكره بداهة العقل بل
 تثبته وإن أريد الماء وحده فلا نسلم ان في شق البعوض له زواله بل هو باق
 ولا يخالف بداهة العقل فان قيل قد ينقل الكلام الى محل الصورة الاتصالية بأن
 يقال ان ذلك المحل وهو المادة لا يخلو من أن يكون متعدد أو واحداً فان كان الاول
 فهو المقصود وإن كان الثاني فلا يخلو من أن يبقى بعد الانقسام واحداً فظاهر البطلان
 أو يصير بعده متعدداً فقد انعدم ولزم منه انعدام الجسم بمادته وصورته فبطلت
 قاعدة لزوم اجتماع القابل مع المقبول أجيب بأنه لا يحصى عن ذلك الا بأن يقال
 المادة استعداد محض فليست في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة
 كما سيأتي

وأجيب بأن العظم والصغير ليس بكثرة الاجزاء وقلتها بل بحسب تفاوت الامتداد
الحاصل في الجسم (و) الثاني أنه لولا الانتهاء الى الجزء الذي لا يكون له امتداد و قبول
انقسام (لما تنهى) قدر (امتداد الجسم الحاصل) حتى الخردة لتألفه من
الامتدادات غير متناهية العدد والجواب أنه ليس معنى قبول الانقسامات الغير
المتناهية امكان خروجها من القوة الى الفعل بل معناه أنه لا ينتهى الى حد لا يمكن فوجه
آخر وأما الخارجية الى الفعل فتناهية قطعاً (و) الثالث أنه لولا الجزء في الجسم
(لما وجد الزمان) أصلاً (اذ لا يوجد منه غير) الزمان (الحاضر) الذي لا ينقسم ووجود
الحاضر (اللا منقسم المنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة) يستلزم وجود
الجزء فيها فيلزم أن لا يوجد الحاضر أيضاً بل الحركة أيضاً والجواب أن الفلاسفة

(قوله ليس بكثرة الاجزاء وقلتها) فان ذلك انما يصير سبب العظم والصغير لو كانت
الاجزاء حاصلة بالفعل وليس كذلك بل كل جسم بسيط بالفعل اه منه

(قوله وأجيب بأن العظم والصغير الخ) والحاصل ان ذلك انما يفيد مساواة عدد
الاجزاء بأن تكون اجزاء كل منهما غير متناهية وهو لا يستلزم المساواة في المقدار
التي تنافي عظم أحدهما وصغير الآخر لم لا يجوز أن يكونا متساويين في عدد الاجزاء
بمعنى كون كل غير متناهى الاجزاء لكن متفاوتين في المقدار ويكون العظم والصغير
بينهما من جهة التفاوت ورد بأن تفاوت المقدار انما يكون بتفاوت الاجزاء بمعنى
ان كل ما يكون مقداره أعظم تكون أجزاؤه أكثر فالا تكون أجزاؤه أكثر لا يكون
مقداره أعظم فالجواب المعتمد عليه من هذا الوجه أيضاً هو الجواب الآتى من
الوجه الثانى قدبر (قوله والثالث انه لولا الجزء الخ) قال في شرح المقاصد ان قيل
اثبات الجوهر الفرد لا يفيد المطلوب أعنى تركيب الجسم منه قلنا نعم الا أنه يكتفى لدفع
ما يدعيه الفلاسفة من امتناعه اه أقول هذا الجواب لا يجدى نقفاً بالشارح « مد
ظله » فانه جعل هذا الوجه أيضاً داخلاً في طريق بيان تركيب الجسم من الجواهر
الفردة كما ترى فافهم

لا يثبتون الحاضر من الزمان كما هو ويجعلون الموجود من الحركة الحالة المتوسطة بين المبداء والمنتهى ويجعلون حالها في قبول الانقسام كحال الاجسام (و) لما (أيضا) أن (النقطة طرف الخط) الموجود وطرف الموجود موجود (و) أيضا (بماتماس الكرة) الحقيقية (سطح مستو وبها قيام الخط على الخط) والتماس والقيام بالعدم الصرف محال (فتوجد) النقطة وهي إما جوهر كما هو رأينا أو عرض وحينئذ تقتصر إلى جوهر تحمل فيه بالذات أن لم يجوز قيام العرض بالعرض أو بالواسطة أن يجوز (ومحملها غير منقسم) لعدم انقسام الحال وأجيب بأن انقسام الحال بانقسام المحل مختص بما يكون بطريق السريان كالبياض في الجسم والنقطة انما تحل في الخط من حيث إنها نهاية له لا سارية فيه (ثم ان الاجزاء) والانقسامات الحاصلة بالفعل (متناهية والا) تكن متناهية كما زعم النظام (لم تقع بين الطرفين) الحاصرين لان انحصار ما لا يتناهي بين حاصرين محال الا أن يلتزم التداخل فيما بين تلك الاجزاء لكن البهيمية تشهد بطلانه (و) أيضا لم تكن الاجزاء متناهية (لم يصل المتحرك) في زمان متناه (الى الغاية) لتوقفه على قطع المسافة ولا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهـ لم جرا الى ما لا يتناهي وذلك لا يتصور في زمان متناه (ولا السريع الى البطيء) اذ لو سطر بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة من كبة من أجزاء غير

(قوله لا يثبتون الحاضر كما هو الخ) وقد مر منا ان عدم الحاضرين يستلزم عدم الزمان مطلقا فتذكره وتذكر (قوله الحالة المتوسطة الخ) وقد سبق أيضا منا بحث متعلق بذلك (قوله من حيث انها نهاية الخ) وكذا الخط في السطح والسطح في الجسم التعليمي فالنقطة عند الحكماء غير موجودة بالفعل في الكرة اذ لا خط فيها بالفعل لكن قال بعض المحققين والحق أن حديث الكرة والسطح قوى وغناهما ضروري والمقول بأن موضع التماس منقسم بالفرض ضعيف لان معناه كما مر صحة فيرض ثنى غير ثنى وهو في النقطة محال (قوله فان تلك المسافة مركبة الخ) أقول هذا الوجه جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية أيضا فان السريع كلما قطع

متناهية لا يمكن للسريع قطعها في زمان متناه حتى يلحق البطيء والقول بالطفرة بما
 تشهد البديهة ببطلانه ويمكن أن يقال كما أن المسافة المتناهية مركبة من أجزاء
 غير متناهية كذلك الزمان المتناهي في تقابل أجزاؤه مما فيمكن قطعها فيه
 (وللناس في) للجزء الذي لا يتجزأ (وجوه) خمسة (الاول) أن (مامنه) أي من الجزء
 (الى جهة غير مامنه الى) جهة (أخرى) ضرورة فتتعدد جوانبه وأطرافه فلزم
 انقسامه مع فرض عدمه فاستحال وجوده (الثاني) ان (تلاقي الجزأين) المنقسم
 احدهما الى الآخر (اما بالاسر) بحيث لا يزيد حيز الجزأين على حيز الجزء الواحد
 (فلا حجم) حاصل بانضمام الاجزاء فلا يحصل جسم (والا) يكن بالاسر بل بشئ دون
 شئ فيكون له طرفان (انقسم) الجزء (الثالث اذا فرض) أجزاء (ثلاثة)

جزأ قطع البطيء أيضا جزأ اذ لا أقل من الجزء على هذا التقدير فافهم ثم قال في شرح
 المقاصد ما حاصله ان الوجوه الثلاثة انما تنتهض على من يقول بلا تناهي الاجزاء في
 كل امتداد يفرض في الجسم وفيما بين كل طرفين من أطرافه وأما على القول بلا
 تناهيها في مجموع الامتدادات وفيما بين جميع الاطراف فلا (قوله) والقول بالطفرة
 (الح) وهي أن يتحرك جسم من حد من المسافة ويحصل في حد آخر من غير محاذاته
 وملاقاة لما بينهما أي يقطع بعض حدود المسافة من غير ملاقة أجزائه ويؤول معناها
 الى قطع المسافة من غير حركة فيها وبطلانه ضروري كالتداخل ثم أقول التداخل
 على فرض صحته كما يصلح جوابا عن الوجه الاول يصلح جوابا عن هذا الوجه الاخير
 أيضا فاما وجه تركهم التمسك به هنا وتشبههم بالطفرة قلت لانه اذا قيل بالتداخل
 في السريع يلزم القول به في البطيء أيضا اذ القول بالتداخل في أحدهما دون
 الآخر تحكم وحيث لا يبدى التمسك به في هذا الوجه بخلاف الطفرة فانها على
 فرض صحتها تكون السرعة مرجحة للقول بها دون البطء فلا يلزم التحكم في التمسك
 بها كما لا يخفى وأما عدم ذكر التمسك بالتداخل في الوجه الثاني فلا أرى له وجهها
 فليتأمل (قوله خمسة) لا يخفى أن بعضها وان دل على نفي الجزء مطلقا لكن بعضها انما

ونعاست على الترتيب (فالوسط ان منع الطرفين عن التلاقى) فبابه بماس أحد
الطرفين غير ما به بماس الآخر (انقسم) الجزء المتوسط مع فرض عدم انقسامه
(والا) يمنعهما عنه (فلا حجم) ولا مقدار حاصل (الرابع) انه (اذا وقع جزء على
ملتقى جزأين) آخرين (انقسمت الثلاثة) لان التماس بينه وبين كل منهما انما
يكون ببعض أى يكون شئ منه مماسا لشئ من هذا وشئ آخر منه مماسا لشئ من
ذلك اذ لو تماس أحدهما بالكلية لكان عليه لا على الملتقى والجواب أن مبنى هذه
الوجوه على أن تعدد جهات الشئ يستلزم الانقسام في ذاته وهو ممنوع لجواز أن
يكون لشئ واحد غير منقسم في ذاته أطراف هي انقطاعات له (الخامس) من
الوجوه ما يبتنى على أن يكون تفاوت الحركتين بالسرعة والبطء بتخلل السكتات
فيكون التزاميا وهو أنه على تقدير تركيب الجسم من أجزاء لا تنجزأ (يلزم التفكيك

بدل على نفيه من حيث تركيب الجسم منه قبصر (قوله أطراف هي انقطاعات له
الخ) قال في الحاشية لا أجزاء ولا أعراض موجودة فيه انتهى أقول لا يخفى ضعف هذا
الجواب فان اعتبار الامور المتعددة العدمية في شئ واحد وان كان ممكنا وغير مستلزم لانقسام
ذلك الشئ لكنه لا يجدى هنا فانها في الجزء لا تتخلل اما أن تكون أعداما وانقطاعات
لامور حقيقية متميزة في الجزء فيلزم انقسامه وهو خلاف المفروض واما أن تكون
أعداما لأموار اعتبارية فيه غير متميزة في الواقع فلا يتصور وقوته في نفس الامر
على ملتقى الجزأين كما هو ظاهر فالحق أن تعدد الانقطاعات في الجزء وان كانت عدمية
مستلزم لتعدد المنقطعات فيه في الواقع فتدبره (قوله يبنى على ان تفاوت الحركتين الخ)
أقول الظاهر ان المراد من جعل هذا الوجه مبنيا على ان تفاوت الحركتين ليس لتخلل
السكتات هو أن الوجه لا يتم الا اذا غت هذه المقدمة كما أن المراد من جعل الوجوه
السابقة مبنية على مقدمة استلزام تعدد جهات الشئ لانقسامه في ذاته هو ذلك ولذا أجاب
أنفا من تلك الوجوه بنع تلك المقدمة وأنت خير بأن السارح « مد ظله » وان تبع في ذلك كله

في كل جسم) تحرك و (قطع البعض منه جزءاً) من المسافة (أو أكثر) من جزء
ووقف البعض منه (كطوف في حجر الرحي) فانه ان تحركت الدائرة العظيمة منه
وقطعت جزءاً من المسافة وقفت الصغيرة اذ لو تحركت فاما ان تقطع جزءاً منها أيضاً

(قوله ووقف البعض منه الخ) لما منع أن يمنع الوقوف لان الحركة عندهم وان كانت
عبارة من الحصول في حيز بعد الحصول في حيز آخر أو مجموع الحصولين لكن لا بد
فيها من الانتقال من حيز الى حيز والانتقال يقضي زماناً فيجوز أن يكون تفاوت
حركتي الطوفين راجعاً الى ذلك لا الى وقوف أحدهما زمان حركة الآخر اه منه
(قوله فانه ان تحركت الدائرة العظيمة منه الخ) أقول يرد مثل هذا على القائلين ببنى
الجزء فانه لو تحركت الدائرة العظيمة فلا بد أن تكون حركتها ابتداء في أقل ما يمكن فيه
الحركة سواء زمان الحركة أو مسافتها والالم يكن ابتداء الحركة فان تحركت الصغيرة
أيضاً في ذلك لزم تساوي الحركتين سرعة وبطأ والالزم الانفكاك ولا يمكن في دفع هذا
قبول الانقسام الوهمي لاستلزام وقوع الحركة الصغيرة في أقل مما وقعت فيه حركة
العظيمة انقسام ما هو أقل ما يمكن فيه الحركة هذا خلف اه منه مد ظله

المصنف في شرح المقاصد لكنه يرد أن الوجه الخامس ليس مبنياً على أن التفاوت
ليس للخلل فان تركيب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزأ مستلزم للانفكاك عند تفاوت
الحركتين في الصور المذكورة في المتن سواء كان التفاوت لخلل السكنات أو لا كيف
وقد سبق الاستدلال بلزوم الانفكاك على بطلان كون التفاوت بسبب الخلل فنح
المقدمة المبنى عليها الوجه الخامس لا يستلزم منع الوجه ولذا لم يكن في وسع المتكلمين
انكار لزوم الانفكاك مع قولهم بالخلل المذكور غاية الامر أنهم التزموا الانفكاك
ومنعوا ظهور بطلانه كما صرح به في الحاشية المكتوبة هنا حيث قال لكنه عند
المتكلمين لخللها ويجوزون الانفكاك والالتزام بين الاجزاء اه وهذا هو الجواب
الذي سيصرح بأنه أشير اليه فيما سبق اذا تقرر هذا فنقول غاية توجيه ابتداء الوجه
الخامس على تلك المقدمة هو أن المراد ان ذلك الوجه يؤل الى أن تفاوت الحركتين ليس

لزم انتفاء تفاوت الحركتين بالسرعة والبطء أو أقل من جزء يلزم تجزئ الجزء لثبوت
 ماء وأقل منه وأنه خلاف المفروض فلا بد من الوقوف فيلزم التفكيك مع شدة
 الاستحكام (وشعبي فرجاردى ثلاث شعب) يثبت واحدة منها ويدور ثنتان حتى
 ترسمان دائرتين عظيمة وصغيرة والانفكالك بين الشعبين مع عدم التناثر والتساقط
 ظاهر البطلان (وعقب الانسان) عطف على طوقى (مع سائر أطرافه حين يدور
 على نفسه) فإنه يرسم حينئذ بعقبه دائرة صغيرة وبأطرافه أخرى أكبر منها وهما
 متلازمتان لأنه إذا تحرك العقب لم تقف الأطراف وبالعكس والالزم تقطع ذلك
 الانسان وبطلانه ظاهر كيف والفرق يوجب الالم والجواب عنه ما سبق (و)
 قد علم مما ذكر أن (المقترض مستظهر من الجانبين) فلا تغفل (قالوا) أى الجمهور
 من الفلاسفة (إذا لم يكن اتصال الجسم باجتماع الاجزاء) الفردة (و) لا انفصاله
 باقتراحها بل كان واحداً في نفسه كما هو عند الحس (فله هوية امتدادية) هى أول
 ما يدرك من الجسم (لا تتقنى) تلك الهوية (بتبدل المفادير) المختلفة التى من قبيل
 الكميات كالشمعة التى تجعل تارة مدورة وتارة مكعبة وتارة صفحة رقيقة مع بقاء

لاختلافه ويستلزمه لأنه متوقف عليها بالمعنى المراد الذى سبق فانه بالعكس كما مر لكن
 الأولى فى العبارة حيث أن يقال بدل ما يبتنى على الخ ما يبتنى عن أن تفاوت الخ تأمله
 (قوله مع شدة الاستحكام الخ) قد يقال غاية هذا أن يكون مستبعدا لاستحالة كما
 سبق (قوله مع عدم التناثر الخ) قد يقال ان أريد بالتناثر ما يترأى ظاهرا فلا نسلم ان
 الانفكالك يستلزمه وأنه مع عدمه ظاهر البطلان وان أريد به ما لا يحس به فلا نسلم ان
 الانفكالك الالزم لا يكون معه لم لا يجوز أن يكون الالتئام متجددا بتجدد الامثال مستمرا
 بحيث لا يحس بالانفكالك كما يقال ذلك فى تجدد الاعراض (قوله والتفرق يوجب الالم
 الخ) قد يقال التفرق انما يوجب الالم لو لم يكن معه التئام متجدد مستمر لكن الكل ضعيف
 قدبر (قوله بل كان واحداً في نفسه الخ) أى غير مركب من الاجزاء الفردة كما هو عند
 المتكلمين ولا الصغار الصلبة كما هو عند ديمقراطيس (قوله هى أول ما يدرك من الجسم الخ)

تلك الهوية (و) اذا كانت كذلك فهي غير المقادير بل (هي الجوهر الذي شأنه الاتصال وفرض الابعاد) الثلاثة (فيه وتسمى صورة وهي لا تبقى بعينها مع الانفصال) لامتناع اجتماع الاتصال والانفصال (بل) تنعدم و (نزول الى هويتين) أخريين

(قوله الى هويتين أخريين الخ) اي المطلقة دون المختلفة الحاصلة بتبدل المقادير فانها من أوصاف الجسم كما مر اه منه مدخله

بحيث لا يعقل الجسم بدون تعقلها بل ربما لا يعقل من الجسم في بادى النظر سواها وهم يسمون تلك الهوية الامتدادية بالتصل أى الجوهر الذى شأنه الاتصال ويعنون بالاتصال الذى هو شأن ذلك الجوهر كونه بحيث يفرض فيه الابعاد الثلاثة المتقاطعة وقد يطلقون لفظ الاتصال على نفس ذلك الجوهر أيضا فان قيل هذه الهوية بمعنى الجوهر الامتدادى الذى يسمونه بالصورة الجسمية بما أنشروه المتكلمون والفلاسفة الاشراقيون فكيف يصح دعوى انها أول ما يدرك من الجسم أجيب بأنه لا نزاع بينهم في ثبوت جوهر شأنه الاتصال والامتداد وأنه مدرك الخواص ولو بواسطة ما يقوم به من الاعراض انما النزاع في أنه هل في نفس الامر متصل واحد كما هو عند الحس أولا كما هو عند المتكلمين وعلى الاول هل هو تمام الجسم كما هو عند الاشراقيين أو هو جزء الجسم ومفتقر الى جزء آخر يتوارد عليه الاتصال والانفصال كما هو عند المشائين وأما التى ينكرها المتكلمون وبعض من الفلاسفة فهي الامتدادات العرضية التى هي المقادير فانها أمور عديمة لكونها نهايات وانقطاعات عندهم كما مر (قوله لامتناع اجتماع الاتصال والانفصال الخ) وهما بحث طويل وهو ان زوال الهوية الاتصالية التى هي جزء الجسم عند الانفصال ينافى كون الجسم قابلا للانفصال والاتصال ضرورة ان الجسم ينعدم بانعدام جزئه الذى هو الاتصال ولذا انعدم فكيف يكون قابلا للانفصال والقابل يجب أن يبقى مع المقبول لا يقال قد سبق ان الاتصال قد يطلق على الجوهر الامتدادى وهو الجزء الجسم وليس بزاثل عند الانفصال وعلى العرض الذى هو شأن ذلك الجوهر وهو الذى زال عن الجسم عنده وليس بجزء منه

(اتصاليين فلا بد من أمر) آخر وراء تلك الهوية (قابل للاتصال) نارة
(والانفصال) أخرى (باق في الحالتين) لان القابل يبقى مع المقبول (وهو المسمى
بالهبولي) وهو ليس في نفسه بواحد ولا متصل بل وحدته واتصاله بحلول الصورة
الاتصالية فيه وكثرته وانفصاله بطريقتان الانفصال عليه فهو قبل ورود الانفصال
واحد متصل بالصورة الواحدة الحالة فيه وبعده متكرر بالصور المتعددة الحالة فيه
(والآخرون) منهم (على أن الأمر القابل للاتصال والانفصال هو الجسم نفسه)
وهو بسيط في نفسه كما هو عند الحس لا تركيب فيه أصلاً لا من أجزاء لا تتجزأ ولا

لأننا نقول الاتصال الذي يزول بطريقتان الانفصال أما أن يكون هو الأول الجوهرى لا يكون
القابل للانفصال هو الجسم لانعدام الجسم حينئذ بانعدامه لانه جزء وأما أن يكون هو
الثاني العرضي لم ينعدم الجسم بانعدامه فلم يمتنع كون الجسم قابلاً بذاته للانفصال فلم
يفتقر في ذلك الى الهبولي كما زعموا فان قيل الاتصال الثاني وان كان عرضاً لكنه لازم
للجسم فزواله بزواله قلنا يعود المحذور الأول أعني امتناع كون الجسم قابلاً للانفصال
على أن نقول الزائل هو امتداد مخصوص وهو ليس بلازم للجسم واللازم هو امتداد
ما وهو ليس بزائل لا يقال اذا تم هذا في الامتداد العرضي فكذلك يتم مثله في
الامتداد الجوهرى لاننا نقول هذا لا يضر بما نحن بصددده لانهم أيضاً لا يعنون بالهبولي
الامتداد منه خصوص امتداد جوهرى وبطراً عليه عند الانفصال خصوصاً
آخران فحينئذ نقول اذا كفى في جزئية هذا الامتداد للجسم بقاؤه ولو في ضمن
أى فرد كان لم يمتنع كون ذلك الامتداد قابلاً بنفسه للانفصال فلا افتقار الى الهبولي
وعاد المحذور الآخر فالجواب من أصل البحث هو أنهم لا يعنون بقبول الجسم
لانفصال أنه بعينه وبجميع أجزائه مع بقائها قابل له بل أرادوا أن فيه جزءاً قابلاً
بعينه عنده هو القابل بالحقيقة للانفصال والاتصال المتقابلين هذا حاصل ما استفاد من
كلام بعض المحققين وبعده تامل فليتأمل قائله مهم (قوله من أمر آخر وراء تلك
الهوية الخ) وههنا اشكال مشهور وهو ان المطلوب هنا بيان ثبوت الهبولي والمادة لكل

من الصورة والهيولى (وما يطرأ عليه من الاتصال والانفصال أعراض) وليس
الاتصال امتدادا جوهريا جزأ من الجسم لان الامتداد طبيعة واحدة تمتنع كون
بعض أفراد جوهرا والبعض عرضا بل هو ما يقابل الانفصال من اتصال الاجزاء
المفروضة بعضها بالعرض وهو عرض والباقي هو الجسم نفسه (وما يتوهم من
الامتداد الباقي) عند تبدل الابعاد (هو نفس المقدار) ومطلق الامتداد العرضي
(المستحفظ) الباقي (بتعاقب الخصوصيات) كما يقطع ببقاء الشكل عند تبدل
الاشكال مع القطع بأنه عارض فلا يصل في ذاته انما هو الجسم التعليمي وهو الذي
ينعدم ويحدث

جسم وهذا الدليل لو تم لايتم الا في الجسم الذي يطرأ عليه الانفصال والخرق وأما
ما تمتنع عليه ذلك كالفلك فلا اد قبول الانقسام الوهمي لا يستدعي قابلا في الخارج
وأجيب بأن الامتداد الجوهري طبيعة واحدة فوعية لا تختلف الا بالعوارض والخصائص
دون الفصول وقد ثبت انها فيما يقبل الانفصال الانفكاكي مفترقة الى المادة تطرا
الى ذاتها من غير اعتبار الامور الخارجية فكذا فيما لا يقبله لان لازم الماهية لا يختلف
ولا يتخلف وأيضا في كلام بعض المحققين ما يشعر بأن قبول الانفصال الوهمي كاف في
ثبوت الهيولى وما يقال من أن الانفصال الوهمي انما يرفع الاتصال في الوهم دون
الخارج وهذا لا يوجب ثبوت الهيولى في الخارج مدفوع بأن معنى الانفصال الوهمي
كما سبق هو أن يكون الجسم بحيث يصح الحكم بأن فيه شيئا غير ثني وجزأ غير جزء
وهذا ليس من الاحكام الكاذبة للوهم بل من الاحكام الصادقة المبينة على امكان
جزء غير جزء في نفس الامر وهو معنى امكان الانفصال الخارجي والحاصل أن القسمة
الوهمية وان لم تستلزم القسمة الانفكاكية لكن تستلزم امكانها وهو يستلزم ثبوت
المادة في نفس الامر (قوله وليس الاتصال امتدادا جوهريا الخ) تحرير هذا على
وجه لا ينافي ما سبق من انهم لا نزاع لهم في وجود جوهر ممتد الخ هو أن الاشراقيين
قائلون بأن الجسم متصل واحد هو نفس ذلك الجوهر الممتد ولا يتبدل بتبدل المقادير

وأما الطبيعي فهو ليس بمنصل في ذاته ولا منفصل

(فصل) في أحكام الجزء (اختلف القائلون بالجزء) الذي لا يتجزأ (في أنه هل يقبل الحياة وتوابعها) من الاعراض المشروطة بها كالعلم والقدرة والارادة فجوز الاشهرى وجعاعة من قدماء المعتزلة وأنكره المتأخرون منهم وهي مسألة

العرضية وانما تبدل آحاد المقادير في الجهات فيزيد الطول مثلا على ما كان وينقص العرض وبالعكس وليس الانفصال عبارة عن زوال الاتصال بالمعنى الجوهرى بل بالمعنى المقدارى فلا يمنع قبوله اياه مع بقاءه بنفسه ومنشأ الغلط اطلاق لفظ الاتصال على المعنيين المذكورين والاجسام المشتركة في الجسمية اعما هي مختلفة في المقادير المخصوصة التي بازاء الجسميات المخصوصة لاقى القدار المطلق الذي بازاء الجسم المطلق ثم الجسم من حيث قبوله الهيئات المتبدلة عليه يسمى عندهم بالهيولى وتلك الهيئات المتواردة عليه بالصورة واعترضوا على الحجة المذكورة على تركيب الجسم بأنه ان اريد بالاتصال الجوهر الممتد القابل للابعاد فلا نسلم أنه جزء الجسم بل هو نفسه وان اريد به ما يفهمه العقلاء من هذا اللفظ فلا نسلم أنه جوهر بل هو عرض والحاصل انما لا نسلم ان الاتصال بالمعنى المتعارف الذي يقابل الانفصال ويزول بطرياقه هو جوهر وجزء من الجسم بل هو أمر لا قوام له بذاته ولو اريد منه الغير المتعارف أعنى الجوهر الذى شأنه الامتداد وفرض الابعاد فيه فلا نسلم انه غير الجسم بل هو نفسه وأيضا الامتداد طبيعة واحدة يمنع كون بعض افراد جوهرها والبعض الآخر مرضا وان وقع الاصطلاح على تسمية بعض الجواهر بذلك فلا نسلم ان في الجسم جوهر امتداديا هو غير قفطنه فانه يجمع به جوانب الكلام (قوله وأما الطبيعي فهو ليس بمنصل الخ) فهو عندهم بمنزلة الهيولى عند المشائين والتعلیمی بمنزلة الصورة عندهم ثم اصل ان القائمين بالهيولى والصورة قائلون بامتناع وجود كل منهما بدون الآخر وبينوه على وجه لا يوجب الدور فقالوا ان الهيولى تحتاج في بقائها الى الصورة لابعينها اتبقى مخطوطة بصور متواردة وكذا الصورة تحتاج في تشخصها الى الهيولى العينية التي هي محلها لما أن تشخصها انما يكون بالمادة وما يتبعها من العوارض وليست الصورة علة

كون الحياة مشروطة بالبيئة (و) في أنه (هـ) هل يمكن وقوع جزءه على مفصل
الجزأين) فأنكره الأشعري لاسـ. تنزاهه الانقسام كما مر وجوزة أبو هاشم وعبد
الجبار (و) في أنه (هل يمكن جعل الخط المؤلف من الأجزاء دائرة) فجوزة إمام
الحرمين وأنكره الأشعري لأنه على تقدير جعله دائرة إما أن تتلاقى أطراف أجزائه
كبواطنها فيلزم مساواة باطن الدائرة مع ظاهرها ولا فيلزم الانقسام لأن الجوانب
المتلاقية غير الجوانب الغير المتلاقية فعليه إمكان الدائرة ينافي وجود الجزء
(و) في أنه (هل له شكل) فأنكره الأشعري وأثبتـه أكثر المعتزلة لكن قال في
شرح المقاصد هذا ما ذكره الإمام ونقل الآمدي اتفاق الكل على نفيه لاقتضاء
الشكل محيطا ومحاطا وأما الخلاف في أنه يشبه شيئا من الأشكال فقال القاضي لا
لأن ما لا شكل له كيف يشاكل غيره وقال غيره نعم (فاختلف المبتون فقبل

للهيولى لكونها جائزة الزوال أى صورة أخرى مع بقاء الهيولى بعينها ولا الهيولى علة
لصورة لما تقرر عندهم من أن القابل لا يكون فاعلا ثم قال في شرح المقاصد ما
حاصله أن الحق هو أن بيان الهيولى والصورة وامتناع كل بدون الآخر وامتناع عليه
كل للآخر على وجه يندفع منه الأشكالات غير جدا والمتأخرون بذلوا فيه الجهد
وبلفوا مداه ولو علمنا فيه خيرا لأوردناه اهـ (قوله وأما الخلاف الخ) وبعبارة شرح
المقاصد في نسخته التى فى نظرنا بأما لشرطية كما نقله الشارح « مد ظله » منه هنا
لكن الظاهر أنه من تحريف النسخ والاصل أنما الخلاف الخ بكلمة الحصر والمعنى
اتفقوا على نفي الشكل من الجزء ولم يختلفوا فيه أنما الخلاف فى أن الجزء هل يشبه
شكلا من الأشكال أولا (قوله لأن ما لا شكل له لا يشاكل الخ) هذا التعليل من
زيادة الشارح مد ظله وإيس مذكورا فى المنقول منه فتدبر (قوله وقال غيره نعم الخ)
أى يشبه شكلا من الأشكال وغاية ما يوجه به هذا القول هو أن الشكل كما هيئته
أحاطة حد أو حدود بالجسم والجزء يمنع أن يكون له شكل بهـ هذا المعنى لا مستلزاه
الأحاطة المقضية للانقسام نعم الجزء هو نفس الحد الجودرى الذى ينتهى إليه المتناهى

شكله يشبه الكرة) اذ لا تختلف جوانبه كما أن الكرة كذلك ولو كان مشابهاً للمضلع
 لكان له جوانب مختلفة فكان متقسماً في هذا الكتاب اختياراً لمنع اقتضاء الشكل
 محيطاً ومحاطاً بخلاف ما قاله الآمدي فيما نقله (وقيل) يشبه (المثلث) لانه
 أبسط الاشكال المضلعة (وقيل) يشبه (المربع) أي يتركب منه الجسم بلا
 خلل والفرج وذلك انما يتأتى اذا كان مشابهاً للمربع لان الشكل الكروي وسائر
 المضامع لا يتأتى فيها ذلك الا بفرج هذا وقد يستدل على وجوب الشكل بأنه

كما يصرح به قريباً فحينئذ الاشكال في ان يختلف في ان هذا الحد هل يشبه حداً من
 الحدود الثلاثة في الجسم أولاً فتدبر فانه لا تجوز لغیرنا (٣) (قوله اضطراب الخ) وذلك
 لان قوله يشبه الكرة يدل على أنه ليس له شكل بل يشبه الشكل وان ما قبله أعني قوله
 فقيل شكله الخ وكذا ظاهر قوله فاختلف المثبتون الخ يدل على ان له شكلاً وهل هذا
 الاتناقض واضطراب (قوله بالجوز في الشكل الخ) يدل بظاهره على ان المراد بما قبله
 الذي هو منشأ الاضطراب هو قوله فقيل شكله الخ فقط فتفطن ولعل وجه الجوز هو
 اطلاق الشكل على الحد الذي مرّ آنفاً لكن يبقى ركاكة اضافته الى ضمير الجزء فافهم
 ان قيل لم لا يجوز ان يقال وجه الجوز هو أن للجزء هيئة ليست شكلاً حقيقة لكن
 أطلق عليها لمشابتها الشكل قلت ذلك باطل من وجهين أحدهما استلزامه انقسام
 الجزء والآخر أنه اذا كانت له هيئة لا معنى لمنع كونها شكلاً حقيقة فليتأمل ثم أقول
 قول المصنف فاختلف المثبتون الخ بالفاء متفرع على قوله وهل له شكل الخ وانما يريد
 بذلك بيان اختلاف القائلين بأن للجزء شكلاً على القول المشهور كما يصرح به لفظ المثبتين
 فان المراد به بعد التفریع المذكور هو مثبتو الشكل على ما نادى عليه زيادة
 لفظة شكله الخ والالقال واختلاف المشبهون فقيل يشبه الكرة الخ بإبدال الفاء
 واوا ولفظ المثبتين بالمشبهين على ما يقتضيه الذوق وكذا بإسقاط لفظة شكله لان
 المشبهين النافين للشكل انما يشبهون نفسه لاشكله كما هو ظاهر والذي بعث الشارح
 «مدخله» الى هذا التحرير المفضى الى نسمة الاضطراب الى ما بين انما هو ذكر المصنف

(٣) هنا كتب المحقق على ما ليس في عبارة الشارح فلعلها زيادة وقعت له في بعض

النسخ كتبه مصححه

متناه ضرورية فيكون له نهاية وانما يتم لو اريد بالنهاية الانقطاع اما لو اريد بها الجزء الذي ينتهي اليه المتناهي فهو نفس النهاية لاما له النهاية (واتفقوا على أنه لاحظ له من الطول والعرض والعمق) أي لا يتصف بشئ من ذلك والا كان منقسماً ضرورية (و) على (أن طبيعة الاجزاء واحدة) وانها متماثلة (هـ) اذا (اختلاف الاجسام انما هو بالاعراض) دون الماهيات (المختلفة) تلك الاعراض (بارادة القادر المختار) عندنا (وقيل) اختلاف الاعراض (باختلاف الاشكال) أي اشكال الاجسام أو الاجزاء ان كان من مثبتي الشكل للجزء من يقول باختلاف الاجزاء في الشكل (واعلم أن في اثبات الجزء سطرين كثير) بالاضافة (من أصول الفلاسفة) وابطال مسائلهم المبينة على اثبات الهيولى (وسهولة الامر في كثير من القواعد الدينية) كحدوث العالم وأمر المعاد وخرق السموات

(فصل) في أحكام الاجسام (زعمت الفلاسفة أن الاجسام أنواع مختلفة باختلاف الصور النوعية التي بها اختلاف الآثار) قالوا كما أن الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية كذلك لا تخلو عن صورة أخرى جوهرية بحسبها يتنوع الجسم أنواعاً وذلك لان الاجسام مختلفة في الوازم لقبول الانفكاك والانشام بسهولة كما في الماء أو عسر كما في الحجر أو عدمه كما في الفلكيات فلا بد من أمر ثابت لبعز دون بعض

في شرح المقاصد اختلاف المثبتين للشكل عقب ما نقله من الآمدي من أن الاختلاف انما هو في التشبيه فظن أنه يبان اختلاف المشبهين سيما مع ذكر لفظ يشبه وليس كذلك كما لا يخفى على من تأمل سوق عبارة المصنف هنا وفي شرح المقاصد بادنى تأمل فليراجع وليتدبر (قوله وانما يتم لو اريد بالنهاية الخ) قال في شرح المقاصد ويحاج بأنه ان اريد بكونه متناهيًا انه لا يمتد الى غير نهاية وينتهي الى جزء لاجزاء وراءه فمتنوع بل هو نفس النهاية أعني الجزء الذي ينتهي اليه كل متناه الخ يعني ان اريد بتناهي الجزء انه شئ له حد يحيط به وينقطع بذلك وكل ما هو كذلك فله

لازم لم يكن استناد ما هو لازم اليه فان كان مقوما للجسم فهو المطلوب والاحتجاج الى امر آخر مختص يستند هو اليه فيتسلسل وقال الامام هذا وادع عليهم في الصور فان اختصاص الاجسام بصورها النوعية لا بد أن يكون لما يختص بها هو لم يتسلسل أيضا (والمشككون على انها متماثلة) أي متحدة الحقيقة (لا تختلف الا بالعوارض المستندة الى القادر المختار) اذ نسبة الموجب الى الكل على السواء وانما كانت متماثلة (لتماثل الجوهر الفرد) التي تتركب هي منها ومن اعترف

(قوله فان اختصاص الاجسام بصورها النوعية الخ) ويمكن أن يقال لان الصورة النوعية ليست من الآثار المستندة الى الجسم حتى يتوقف حصولها ووجودها الى امر فيه أو امر مستند الى ما فيه بل وجود كل صورة منها مدفوق بصورة أخرى عدة للصورة الثانية اللاحقة لا الى بداية على ما هو قاعدتهم وليس شئ منها من آثار الجسم حتى تستدعي وجود امر فيه يستند هو اليه بخلاف الآثار المستندة اليه اه منه

شكل سلمنا الكبرى ومنعنا الصغرى بسند انه نفس النهاية أي الحد الذي ينتهي اليه انتهى وان أريد بتناهيه انه نفس النهاية فبالعكس بسند أن الشكل عبارة عن هيئة احاطة الحد بالشئ لا عن نفس الحد ثم انظر أين هذا مما قرره الشارح مد ظله (قوله الى امر آخر يستند هو اليه الخ) فلا بد من الانتهاء الى المقوم قطعا للتسلسل (قوله وقال الامام الخ) اشارة الى ما عارض به على التزديد المذكور بأن الصور النوعية انواع مختلفة فاختصاص كل جسم بنوع منها لا يجوز ان يكون للجسمية المشتركة واللامر مفارق لتساوي نسبتها اليها فلا بد أن يكون لامر يختص به وليس ذاك عرضا لاستلزامه الدور وتقوم الجسم بالعرض وكلاهما باطل فيلزم ان يكون جوهرها وينقل اليه الكلام ويتسلسل فان قيل لم لا يجوز أن يكون لبعض المقارقات خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام وبعض الصور النوعية قلنا لو جاز ذلك انتقض أصل الاحتجاج على اثبات الصورة النوعية كما لا يخفى والحق أن اثبات الصور الجوهرية سيما النوعية عبر جدا وان الذي يعلم قطعا هو ان الماء والنار مثلا مختلفان بالحقيقة مع الاشتراك في الجسمية وأما أن في كل منهما جوهرها لا يختلف بالحقيقة هو المادة وآخر كذلك

بتماثل الجواهر واختلاف الاجسام جعل بعض أعراض الاجزاء داخل في حقيقة الاجسام ولما كانت متمائلة (فيجب - وزعي كل ما يجب - وزعي الآخر) كخرق السماء وبرودة النار ونحو ذلك لما أن الاختلاف بالعوارض المستندة الى المختار (ثم انها باقية) زمانين فأكثر (بحكم الضرورة) وبديهية العقل لا الحس فلا يرد أن شهادة الحس لا تصلح للتعويل بها - وازان يكون البقاء بتعدد الامثال كالأعراض وذلك لاننا لم بالضرورة العقلية أن ذواتها التي كانت من غير تبدل في الذات بل ان كان في العوارض (وفانية بدلالة النص) كقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه - وكل من علم ان الى غير ذلك (ولا يخلو كل عن شكل ل) وجوب (تناهيه) لما يجب من استحالة لاتناهي الابعاد وكل متناه فله شكل اذ لا معنى له سوى هيئة احاطة النهاية بالجسم (ولا) يخلو كل (عن

(قوله بالجسم) والخصيص بالجسم لان الكلام فيه اه منه

هو الصورة الجسمية وآخر مختلف بالحقيقة هو الصورة النوعية التي هي غير النفس الناطقة في الانسان مثلا فلم يثبت بمد كما صرح به بعض المحققين (قوله واختلاف الاجسام) أي بالحقيقة (قوله جعل بعض أعراض الاجزاء الخ) وأما حديث امتناع تقوم الجوهر بالعرض ففيه تفصيل يطلب في المطولات والله مع تسليمه لا يضر بهذا القائل فتدبر (قوله لانا نعلم بالضرورة الخ) أقول لا فرق بين الاجسام والاعراض في حكم العقل بعدم التبدل كما لا فرق بينهما في حكم الحس فان تم في احدهما تم في الآخر والا فالفرق تحكم فليتأمل وقد سبق في بحث امتناع بقاء الاعراض انه ذهب بعض الى جريان دليله في الاجسام أيضا (قوله كقوله تعالى الخ) والمراد من الفناء عند المتكلمين الانعدام بالكلية واستدل على جواز تارة بالحدوث فان المدم السابق كاللاحق واذا جاز الاول جاز الثاني وتارة بالامكان فان معناه جواز كل من الوجود والعدم بالنظر الى الذات وعلى وقوعه بالنصوص العامة مع القطع بان الهلاك والفناء في المركبات وان جاز بانحلال التركيب وزوال الصور لكن في البسائط واجزاء الجسم لا يتصور الا بالانعدام واما الفناء عند

(حيز) بمعنى فراغ يشغله وأما بمعنى السطح الباطن فلا يعم (بحكم الضرورة) واستناد خصوصيات الاشكال والاحياز الى القادر المختار (ويعتنع خاتمه) أى كل (عن العوارض وضدها كالحركة والسكون وكالاتماع والافتراق) ان اراد انه يجب أن يوجد في كل جسم

الفلاسفة فمباراة عن زوال الصور النوعية والهيات التركيبية لاعن الانعدام بالكلية وسيرد عليك بعض شبههم مع الاجوبة (قوله بمعنى فراغ يشغله الخ) هذا عند المتكلمين وأما عند الفلاسفة فكما لم يريدوا بالحيز المكان بمعنى السطح الباطن كذلك لم يريدوه بمعنى الفراغ لما نقل عن ابن سينا أنه قال لا جسم الا وله حيز هو مكان أو وضع قدبر (قوله بحكم الضرورة الخ) وانما يذكر هذا وأمثاله في الاحكام العلمية مع أنه سبق ان مسائل العلم نظريات تفتقر الى تبينة أو زيادة تحقيق أو يقع فيه خلاف من شذمة (قوله الى القادر المختار الخ) أى عندنا معاشر المتكلمين وذهب الفلاسفة الى ان لكل جسم شكلا طبيعيا وحيزا كذلك لانه عند الخلو عن جميع القواسر والاسباب الخارجة يكون بالضرورة على شكل معين وفي حيز معين وهو المعنى بكونه طبيعيا واتفقوا انه لا يكون الا واحدا لوجوه منها أنها لو تعدد فعند عدم القاسر اما أن يحصل فيهما فهو محال أو في احدهما فلا يكون الا آخر طبيعيا كذا قالوا (قوله ان اراد انه يجب ان يكون في كل جسم الخ) قل في شرح المقاصد ما حاصله ان هناك مذهبين ليسا على طرفي النقيض اذ حاصل الاول وهو مذهب اكثر المتكلمين أنه يجب ان يوجد في كل جسم أحد الضدين من كل عرض وحاصل الثاني انه يجوز ان لا يوجد فيه شئ من الاعراض اما في الازل كما هو رأى الدهرية القائلين بأن الاجسام قديمة بذاتها محدثة بصفاتهما واما فيما لا يزال كما نسب الى بعض المعتزلة فارجع الثاني الى السلب الكلي والاول الى الايجاب الكلي والاشبه هو الايجاب الجزئي بمعنى انه يجب أن يوجد فيه شئ من الاعراض اه فاقول المصنف بصدده بيان مذهب المتكلمين في ذلك كما هو الظاهر فتملمه ونقصانه انما هو عليهم لاعلى المصنف فالترديد في ارادة المصنف ليس على ما ينبغي فافهم

شيء من العوارض فسلم لان تشخص الاجسام انما هو بالاعراض المستندة الى
قدرة القادر المختار لكونها متماثلة لتماثل الجواهر المركبة هي منها كما مر وان
أراد أنه يجب أن يوجد في كل جسم أحد الضدين من كل عرض فممنوع وسند المنع
ظاهر (واستدل على تناهيها) أي تناهى أبعاد الاجسام جعله من أحكام الاجسام
نظرا الى أن البعد الجسمي هو المحقق بلا نزاع بخلاف الخلاء (بوجوه) ثلاثة
(الاول انه لو وجد بعد غير متناه لا يمكن بالضرورة أن يتحرك اليه) أي الى جهة هذا
البعد (كرة) واذا تحركت اليه (فيميل) لاحالة (قطرها الموازي له) أي لذلك
البعد من الموازاة (الى المسامنة) أي يصير بحيث يلاقيه (ويلزم تعيين نقطة) من
ذلك البعد (لأوليئها) أي أولية المسامنة

(قوله من ذلك البعد الخ) لان الزمان منطبق على الحركة المنظمة على المسافة التي بها
المسامنة مع ذلك البعد والحدوث يقتضي أوليتها في الزمان فيقتضي أوليتها في ذلك
البعد أيضا اهـ منه مد ظله

(قوله لان تشخص الاجسام الخ) هذا استدلال ذكره الاول على الايجاب الكلي الذي ادعاه
واعترض بأنه لا يفيد العموم أعني امتناع الجسم بدون أحد الضدين من كل عرض لان
البعض كاف في التشخص فتقطن (قوله وسند المنع ظاهر) وهو أنا نجد الجسم خاليا
من جميع الالوان كالهواء فان قيل لا نسلم خلوه غايته عدم الاحساس به قلنا عدم
الاحساس بما من شأنه الاحساس به مع سلامة الحاسة وسائر الشرائط دليل على عدمه
وقد ذكرنا أسانيد أخر فلتطلب من المطولات (قوله جعله من أحكام الاجسام الخ)
هذا ما ذكره المصنف في الترح والمقصود منه دفع ما يقال ان تناهى الابعاد ليس من
خواص الاجسام اذ البعد لا ينحصر في البعد الجسمي لان منه ما هو مجرد كما مر وأنت
خير بأن مبنى السؤال على ان المراد من أحكام الاجسام هو خواصها لا مطلق أحوالها
فافهم (قوله واذا تحركت اليه الخ) وانما اعتبر حركة الكرة لان الميل من الموازاة
الى المسامنة في الكرة في غاية الوضوح بحيث يكاد يشهد به الحس (قوله من
الموازاة الخ) متعلق بميميل ومعنى موازاة الخطين ان لا يتلاقيا ولو فرض امتدادهما لا الى

(لحدوثها) لكونها معدومة حال الموازاة المتقدمة عليها (لكن) تعين نقطة هي أول المسامنة محال اذ (كل نقطة تفرض فالمسامنة مع ما فوقها) من جانب لاتناهي البعد (قبل المسامنة معها) وذلك لان المسامنة مع أية نقطة تفرض انما تحصل بل بحركة وزاوية عند مركز الكرة أحد ضلعيها والخط الحاصل على وضع الموازاة والاخر هو الحاصل مع وضع المسامنة وكل منهما يقبل القسمة الى غير النهاية أما الحركة فظاهر عما مر وأما الزاوية فلأن كل زاوية مستقيمة الخطين يمكن تنصيفها بخط مستقيم ولا شك ان كل واحد من النصفين زاوية كذلك قبل التنصيف كذلك وهكذا ثم

(قوله لحدوثها الخ) أى وجودها بعد زوال الموازاة وجودا بالفعول وليس المراد الوجود مطلقا سواء بالفعل أو بالقوة حتى يرد النقص بالخط المنتهى الذى يسامنه الخط الآخر بناء على أن المسامنة آتية الحدوث فكل آن يفرض لاوايتها كان موقوفاً بأن آخر لان زمان وجود المسامنة قابل للقسمة الى غير النهاية اهـ منه

نهاية والمسامنة بخلافها (قوله لكن تعين نقطة هي أول المسامنة الخ) قيل ان المحال انما يلزم من تقدير لاتناهي البعد مع الفرض المذكور وهو لا يستلزم استحالة لاتناهي البعد بجواز أن يكون المحال ناشئاً من المجموع واجب بأننا نعلم بالضرورة امكان ما فرض وامكان اجتماعه مع البعد انغير المنتهى كاتناهى فإذا كان لزوم المحال مع اجتماعه مع غير المنتهى دون المنتهى علم أن منشأ لزوم المحال هو الاتناهى فقط (قوله من جانب لاتناهي البعد الخ) فان قيل حدوث المسامنة لا يقتضى الا أن يكون لها بداية بحسب الزمان فن آين تلزم البداية بحسب المسافة أى أول نقطة مسامنة البعد أجيب بأن لزوم ذلك من جهة أن الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة (قوله وكل منهما يقبل القسمة الخ) ان قيل عدم تعين نقطة المسامنة اذا كان مبنيًا على كون الحركة والزاوية قائلين للانقسام لالى نهاية كان الدليل مقبوعاً مند فرض الحركة من الموازاة الى مسامنة البعد المنتهى أيضاً وذلك لحصولهما عندهما وقبولهما الانقسام الغير المنتهى أيضاً قلت سلمنا ذلك لكن لزوم المحال ليس ناشئاً من فرضهما مطلقاً بل مع المسامنة بالنسبة اليه متناهية بالفعل بتعيين نقطة أولها كما لا يخفى على الفطن وبهذا يدفع ما تنقل من الامام من أن الدليل مقلوب يجري في البعد

لا شك أن حدوث نصفهما قبل حدوث كلاهما وفي حال حدوث النصف توجد المسامحة لزوال الموازنة فتلك المسامحة مع نقطة فوقانية بلا شبهة فلا تكون النقطة الاولى نقطة المسامحة ولا هذه لان حدوث نصف النصف قبل حدوث النصف وهكذا فلا نقطة تتعين لاولية المسامحة الوجه (الثاني) هو أن (يفرض من نقطة خطان) يتفرجان (كساقى المثلث) بحيث (يكون بعد ما بينهما بقدرامة داهما) ويتزايد البعد بينهما بقدر ازديادهما (فيلزم من عدم تناهيهما عدم تناهي) بعد (ما بينهما) واللازم باطل لانه محصور بين حاصرين وهذا يسمى بالبرهان السلمي (الثالث)

المنتهى أينما فتفطن جدا (قوله يتفرجان الخ) اشارة الى أن معنى هذا البرهان على ان لا تنهى البعدين يكون من الجهات حتى يفرض انفرج ساقى المثلث لا الى نهاية (قوله ويسمى بالبرهان السلمي الخ) كما ان الاول يسمى ببرهان المسامحة أقول هذا البرهان قرر بوجوه واعتراض عليها بأنها انما تعيد زيادة عدد الابعاد والانمايات بين الخطين الى غير النهاية لا وجود سعة وبعد ممتد الى غير النهاية وانما يلزم ذلك لو كان هاتك بعد هو آخر الابعاد ويسمى الخطين اللذين هما ساقا المثلث ولا يتصور ذلك الا بانقطاعهما وتناهيهما ما فيكون اثبات التنامي بذلك مصادرة ولو سلم فنقول المحال انما يلزم من مجموع اللاتناهي والقروض لامن اللاتناهي فقط على نحو ما سبق وأجيب أن اضلاع هذا المثلث لما كانت مفروضة التساوي فلا شك ان قائمته مساوية لسابقه على كل من تقديري التنامي واللاتناهي وايست المساواة موقوفة على التنامي فقط نعم يتلزم تناهي كل وعدم تناهيه تناهي الاخرين وعدم تناهيهما وذلك لفرض تساويها فحينئذ يكون حاصل البرهان ان هذا المثلث الذي فرض تساوي اضلاعه لو فرض لاتناهي سابقه لزم لاتناهي قائمته لكن قائمته متناهية لانحصارها بين الحاصرين فيلزم من تناهيها تناهي سابقه أيضا فيلزم التنامي على فرض اللاتناهي فيكون باطلا وهذا لا فيبار عليه وأما الجواب عن كون المحال ناشئا من المجموع

برهان التطبيق وهو هنا أن (تنقص من البعد الغير المنتهى ذراعاً ثم تطبق) بين
 البعد التام والناقص (فأما أن يقع بأزاء كل ذراع من التام ذراع من الناقص
 فيتساويان) واستحالته ظاهرة (أولاً) يقع (في نقطعتان) لأنه لا محالة يكون ذلك
 بانه قطاع الناقص فيلزم منه انقطاع التام لانه لا يزيد عليه الا بذراع (فان قيل) ما وراء
 العالم متميز فان (ما يلي الجنوب) أي جنوب العالم (غير ما يلي الشمال) أي شماله
 (فلا يكون عدماً محضاً) لعدم التمايز بين الاعداد فهو بعد عدم وجود مادياً كان
 أم مجرداً (وأيضاً الواقف على طرف العالم ان أمكنه مد اليد) فيما وراءه (فتمتة
 بعد) موجوداً ما من أن المكان هو البعد الموجود (أولاً) يمكنه ذلك (فتمتة)
 جسم (مانع) للعدم النفوذ وعلى التقديرين يثبت فيما وراءه بعد مجرد أو مادي
 (قلنا الاول وهم محض) لاعبرته به أصلاً (و) الثاني مردوداً بأننا نختار الشق الثاني

فعلوم مما سبق في المسألة لكن مما يحتلج في الصدر ولم أر من تعرض له أنا سلمنا
 تساوى القاعدة للضامين هنا لكن انما ينحصر بين حاصرين حيث لم ينفرج الساقان
 الى غير النهاية اذ هناك تكون هي والساقان متناهيات ويكون كل منها محصوراً
 بالآخرين وأما حيث انفرجا الى غير النهاية وكانت القاعدة المفروضة غير متناهية
 كذلك فلا معنى للانحصار بين حاصرين هناك لان ذلك انما يتصور حيث كان تناهى
 وليس هناك الا أبعاد وخطوط مفروضة الا تناهى فهو قول بلا تناهى الجهات التي
 فرضت فيها الأبعاد فليس فيه انحصار غير المنتهى بين الحاصرين أصلاً فتأمل فانه
 دقيق وبالتأمل حقيق (قوله وهو هنا الخ) قيده بذلك اشارة الى أن برهان التطبيق
 فيما سبق اعتبر في الاعداد وهنا في الأبعاد وقد سبق تحريره فتذكر (قوله وعلى التقديرين
 يثبت فيما وراء الخ) ان قيل ان الوجهين انما يدلان على ان وراء العالم أمراً ماله
 تحقق وليس ذلك مدعى اذ المدعى هو ان البعد غير متناه ولا يدلان عليها أجيب بأنهما
 يدلان عليها لكن بانضمام مقدمات أخرى مثل أن يقال اذا ثبت أن وراء العالم أمراً
 محققاً فلا شك انه لا يكون متاهياً والا لكان له طرف فيعود اليه الكلام وهكذا

منه وهو (عدم امكان مد اليد) ولان سلم أنه لو وجود المانع بل (لعدم الشرط) وهو الفضاء الذي يمكنه مد اليد فيه (ثم طرف الامتداد) أي البعد من حيث انه طرف نهاية و (من حيث كونه منتهى الاشارة و) كونه (مقصد المتحرك بالحصول فيه جهة) ولذلك عقب بحث تناسل الابعاد ببحث الجهات فقال (وباعتبار ما للانسان من الرأس والقدم) اللذين بحسبهما ما الفوق والتحت (والظاهر) الذي بحسبه الخاف (والبطن) الذي بحسبه القدام (واليدان) اللذين بحسبهما اليمين واليسار الاول بحسب يدا أقوى في الغالب والثاني بحسب يدا أضعف كذلك (تنحصر الجهات في ست ولا حصر لها في الحقيقة) بحسب ما للجسم من الاجزاء (والطبيعي الذي لا يتبدل) أصلا جهة (العلو) وهو ما يلي رأس الانسان بالطبع (والسفل) وهو ما يلي قدميه بالطبع فانه اذا صار القائم منكوسا لا يصير ما يلي رجله تحت ما يلي رأسه فوقه بل يصير رأسه من تحت ورجله من فوق والفوق والتحت بحالهما بخلاف الباقية فانها تنبـدل لان المتوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب

(قوله منتهى الاشارة الى قوله بالحصول فيه الخ) اشارة الى أنها موجودة وذات وضع لان المـدوم يتنوع الحصول فيه كما مر وانجرد تمنع الاشارة الحسية اليه وهذا بخلاف ما في الحركة الكيفية كحركة الجسم من البياض الى السواد اذ السواد فيها وان كان مقصد المتحرك لكن بالحصيل لا بالحصول فيه فلا يجب أن يكون موجودا بل يتنوع لامتناع تحصيل الحاصل ثم قالوا معنى الحصول في الجهة هو الحصول عندها وصولا وقربا لان كلا من المتحرك والحركة منقسم فلا يقع حقيقة الا في منقسم والجهة من حيث أخذ الحركة والاشارة اليها لا تقبل الانقسام ضرورة انها مقصد المتحرك بالحركة اليها لا المسافة التي تقطع بالحركة فانهم (قوله ولذلك الخ) أي ولكونها عبارة عن طرف البعد (قوله فقال الخ) اشارة الى أن البحث عن الجهة ما يأتي من بيان كونها منحصرة في الست أو غير منحصرة وكونها طبيعية أو غير طبيعية لا ما سبق من تفسيرها اذ البحث في الاصطلاح انبات أحوال الشيء لا تصويره فتدبر (قوله بحسب ما للجسم من الاجزاء الخ)

خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب صار المغرب قدماه
 والمشرق خلفه والشمال يمينه والجنوب شماله (و) من أحكام (الاجسام) أنها
 (محدثة) عندنا بالزمان (بذواتها) الجوهرية (وصفاتها) العرضية (وجهور
 الفلاسفة على أن الفلكيات قديمة) بموادها وصورها الجسمية والنوعية واعراضها
 (سوى الجزئي من الاوضاع والحركات) فانه حادث قطعاً ضرورة ان كل حركة شخصية
 مسبوقة باخرى لا الى بداية وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها وأمام مطلق الحركة
 والوضع فقديم أيضاً لان مذهبهم أن الافلاك منحركة حركة مستمرة من الازل الى الابد
 بلا سكون (وان العناصر قديمة بموادها وصورها الجسمية نوعاً) لان المادة
 لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة لا تختلف الا بأمور خارجة عن
 حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افراده ازلًا وأبداً (و) صورها (النوعية
 جنساً) لان مادتها لا تخلو عن صورها النوعية بأسرها بل لابد أن تكون معها
 واحدة منها وهي متشاركة في جنسها فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب أنواعها
 ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كان يكون نوع النار حادثاً
 لجواز حصوله من نوع آخر بالكون والفساد (وبعضهم على أن هناك مادة قديمة
 هي العناصر) الاربعة بجملتها (أو) واحد منها هو (الارض أو الماء أو الهواء
 أو النار أو البواقي) حصلت (بتلطيف أو تكيف و) حصل (السماء من دخان
 يرتفع منها) أي من تلك المادة (أو) المادة القديمة (جواهر) آخر (غيرها) أي غير

الاولى بحسب ما يفرض له من الامتدادات (قوله عندنا الخ) قالوا الاحتمالات
 الممكنة هنا ثلاثة الاول حدودها بذواتها وصفاتها وهو مذهبنا معانير المتكلمين
 والثاني قدمها بموادها وصفاتها وهو مذهب جمهور الفلاسفة والثالث قدمها بموادها
 دون صفاتها وهو مذهب كثير منهم وأما عكس هذا فغير معقول (قوله على ان
 هناك مادة قديمة الخ) هذا هو الاحتمال الثالث ثم اختلف في ان تلك المادة جسم
 أولاً وعلى الاول اما كل العناصر أو بعضها وعلى الثاني اما نور وظلمة أو وحدات الخ

العناصر حدثت منه السموات والعناصر (أو) هي (أجسام صغار صلبة) لا تقبل الانقسام إلا بحسب الوهم (كربة أو مختلفة الاشكال) حصل من تركيبها العالم (أو) هي (نور وظلمة) تولد العالم من امتزاجها (أو) وحدات تحيرت فصارت نقاطا ثم اجتمعت النقاط فصارت (خطوطا ثم) اجتمعت الخطوط فصارت (سطوحا ثم) اجتمعت السطوح فصارت (جسما) وقديما لكثره هذه الكلمات رموز وإشارات لا يفهم من ظواهرها مقاصدهم (لنا) في حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها (وجوه) ثلاثة (الاول أن الجسم لا يخلو عن) الحادث وكل ما هو كذلك فهو حادث أما الكبرى فظاهرة وأما الصغرى فلو جهين الاول أنه لا يخلو عن (العرض) لما مر (المتنع البقاء) كما سبق فيكون حادثا لان القديم واجب البقاء (و) الثاني أنه لا يخلو من (خصوص الحركة والسكون لان) الجسم لا يخلو عن السكون في الحيز (و) كونه في الحيز إن لم يسبقه كون في غير ذلك الحيز فسكون) ويدخل فيه السكون في آن الحادث (والا فحركة وكل منه- ما) وجودي لكونه من الاكوان ومع كونه وجوديا (في معرض الزوال المنافي للقدم) وانما قيلدناه بالوجودي لان عدم الحادث قد يزل الى الوجود والزوال المنافي للقدم انما هو في الموجود لان القديم الموجود اما واجب أو مستند اليه بالايجاب (فالحركة ظاهرة) أنما في معرض الزوال اتقصها على التعاقب (وأما السكون فلا ن كل جسم قابل للحركة)

(قوله قابل للحركة الخ) وهذا انما يدل على امكان الزوال ولا يدل على وقوعه والمنافي للقدم هو وقوعه دون امكانه ويمكن أن يقال ان التماثل كما يدل على امكان الزوال يدل على وقوعه أيضا لان نسبة الفاعل الموجب الى الممتثلين على السواء بل يدل على نفس الایجاب كما لا يخفى اه منه مد ظله

على التفصيل الاتي (قوله اما الكبرى فظاهرة الخ) قد يقال ان الكبرى ممنوعة على ما يصرح المصنف بهذا المنع والجواب منه بقوله فان قيل اعلم انها حركات الخ فانتظر (قوله لما مر الخ) بناء على تماثل الاجسام وان تخصها بالاعراض

أما أولاً (بالاتفاق) وعدم نزاع الخصم في ذلك (و) أما ثانياً (بمدلالة التماثل ابتداء وانتهاء) لتركيب الأجسام من الجواهر الفردة المتماثلة كما مر فيصح على كل ما يصح على الآخر فالابتداء من الحيز يجوز للانتهاء بالعكس وما ذلك إلا بالحركة (فإن قيل لعل) الزوال المنافي للقدم انما يطرأ على جزئيات الحركة لا كلها فيجوز أن يكون (لها) أي للأجسام (حركات لا بداية لها ويدوم الكل) منها (بتعاقب جزئيات الحادثة) فحينئذ يتأتى للخصم منع أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وانما يلزم لو كانت الحوادث متناهية فلا بد من إبطال تعاقب الحوادث من غير بداية (قلنا يبطله برهان التطبيق) وهو هنا أن نفرض جملة من يومنا هذا وأخرى من يوم الطوفان مثلاً ثم نطبق فتساويان أو تنقطعان (و) برهان (التساقط) بأن يفرض سلسلة من حادث مسبوق وليس بسابق على حادث آخر فضرورة تضاف السابقة والمسبقية لزم اشتغال تلك على سابق غير مسبوق وهو المنتهى

(قوله لا كايها) لاستمرار كايها فلا يزول حتى يلزم زوال المتحرك وحدوده اه منه

(قوله فما لا ابتداء من الحيز الخ) أقول ذكروا في زوال السكون وجوها ثلاثة أحدها اعتراف الخصم بذلك والثاني كون الأجسام متماثلة بحيث يجوز على كل ما يجوز على الآخر فإذا جازت الحركة على البعض بحكم المشاهدة جازت على الكل والثالث أن الأجسام اما بسائط أو مركبات فالبسائط يجوز على كل من أجزائها المتماثلة المحصول في حيز الآخر والمركبات يجوز على كل من بسائطها المتماثلة أن يكون غلبها الذي وقع بجزء منها واقفا بسائر أجزائها المتشابهة وكل ذلك بالحركة إذا عرفت هذا عرفت أن قول المصنف ودلالة التماثل الخ إشارة إلى الوجهين الأخيرين قد بر (قوله يتأتى للخصم منع الخ) هذا هو منع الكبرى الذي سبقت الإشارة إليه

(و) أيضا ماهية الحركة لو كانت قديمة موجودة في الازل لزم أن يكون شيء من جزئياتها أزليا (لأنه لا وجود لكلى الا في ضمن الجزئ) لكن الازل باطل بالاتفاق ويرد عليه أن ليس معنى قدم الحركة وجودها بوجود خاص في الازل حتى يلزم قدم شيء من جزئياتها بل معناه أن لا يكون لوجودها بداية ولو بوجودات متعاقبة لا الى بداية وذلك لا ينتضى وجود جزئ منها بخصوصه في الازل فلا بد من ابطال قدمها مطلقا وما ذكر لا يدل عليه فنقول قدم الكلى ينافي حدوثه لكن حدوثه ثابت بما التزم من حدوث كل واحد من جزئياته أى كون كل واحد منها مسبوقا بالعدم اذ لا معنى لحدوث الكلى الا حدوث

(قوله الاحداث الخ) وذلك لان حدوث كل واحد منها اى مسبوقته بالعدم يستلزم حدوث الجميع بحيث لا يندفعه واحد لان الجميع ليس الا الاتحاد المسبوق كل واحد منها بالعدم فيلزم سبق العدم على الجميع وذلك يستلزم سبقه على الكلى اذ لا وجود له الا في ضمنها اه منه مد ظله

(قوله وأيضا ماهية الحركة لو كانت قديمة الخ) أقول أجيب عن منع الكبرى المذكورة أولا بأقامة البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المنتهية بوجهين أحدهما برهان بالتطبيق والثاني برهان التكافؤ وقد سبقا وثانيا بأقامة البرهان على امتناع أن تكون ماهية الحركة أزلية وذلك أيضا بوجهين أحدهما ان الازلية تنافي المسبوقية ضرورة والمسبوقية من لوازم مادية الحركة لكونها عبارة عن التغير من حالة الى حالة وما ينافي اللازم ينافي الملزوم ضرورة والثاني ما ذكره بقوله وأيضا الخ (قوله ويرد عليه ان ليس معنى قدم الحركة الخ) يعنى سلمنا انه لا وجود لكلى الا في ضمن الافراد لكن لانسلم ان قدمه لا يكون الا بقدم فرد مخصوص معين منها لم لا يجوز أن تكون أفراد الحركة المتعددة مستمرة على سبيل التعاقب من الازل الى الابد فيكون كلاهما موجودا في ضمن كل منها غير مسبوق من حيث هو كلى بالعدم ولا معنى للقدم سوى هذا (قوله فنقول الخ) جواب من الاراد المذكور ببيان بطلان قدمها مطلقا (قوله اذ لا معنى لحدوث الكلى الخ) أقول

كل واحد من جزئياته ولزم من حدوثه تنهاى جزئياته من جانب الابتداء وذلك
ظاهر فصدق قولنا ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث

ههنا بحث هو ان حاصل هذا الجواب هو بعينه حاصل الوجه المذكور فى المتن بقوله
ولا وجود للكلى الخ فان حاصلهما هو اما لانسلم قدم الكلى مع حدوث أفراد اذ
لا وجود له الا فى ضمنها فذا كان كل منها حادثا كان الكلى حادثا فلا يراد المذكور
بقوله ويرد عليه الخ باق بحاله وحاصله كما أشرنا اليه آتفا هو ان الكلى اذا استمر
أفراده لا الى بداية فكما ان وجود كل منها مسبوق بعدمه كذلك مسبوق بوجود أفراد
لا الى بداية فلم يوجد من الازمنة الماضية آن الا وقد وجد فيه فرد منها ووجد الكلى
فى ضمنه فذلك الكلى من حيث وجوده فى ضمن أى فرد يفرض وان كان مسبوقا
بالعدم لكن من حيث حقيقته واطلاقه ليس مسبوقا به بل كان موجودا فى كل من
الآتات لا الى بداية ولا معنى للقديم سوى هذا نعم لو ثبت زمان وأن لم يوجد فيه شئ
من أفراد ثبت حدوث الكلى وسبق عدمه عليه حدوث كل من جزئياته انما يستلزم
حدوثه لو كان على هذا الوجه وأما لو كان بالزوال والطريان لا الى نهاية بحيث لا يصل
الى ما لا يكون له قبله جزئى آخر فلا فظهر أن قوله ولزم من حدوثه تنهاى جزئياته
ليس بشئ لانه ان أراد بحدوث ذلك الكلى حدوثه من حيث وجوده فى ضمن كل
جزئى بخصوصه فسلم لكن لانسلم لزوم تنهاى جزئياته لجواز أن تكون جزئياته
مستمرة لا الى بداية ويكون هو قديما من حيث وجوده فيها لا بخصوصها وان أراد
حدوثه من هذه الحيشية مع قطع النظر من خصوص الافراد فمنوع اذ لم يلزم ذلك
مما سبق كما هو ظاهر (قوله فصدق قولنا ما لا يخلو عن الحوادث الخ) أقول هذه
القدمة انما تتم ببيان كون الحوادث متناهية من جانب الابتداء فان تمت والا فلا كما

ولا أظنك في مربة من ذلك

هو معلوم مما سبق فتقطنه جدا (قوله ولا أظنك في مربة الخ) كتب ههنا حاشية هي هذه. فان قيل من جملة جزئيات الحركة جميع الحركات التي لا بداية لها فيجوز أن توصف ماهية الحركة بالقدم بهذا الاعتبار قلت جميع الحركات ليس الا الجزئيات المفروضة لاشياء وراء تلك فاذا كانت كل واحدة منها مسبقة بالعدم كان الجميع كذلك بديهية فان قيل فـ يكون للجميع حكم سوى حكم كل واحد قلنا انما يكون كذلك لو عرض للجميع وصف وراء حكم كل واحد كما في الحبل المجتمع من الشعرات فانه عرض له وصف الاجتماع بخلاف ما هنا فان اعتبار الجميع ليس مشروطا بالاجتماع اه اقول هذا مأخوذ مما ذكره في شرح المقاصد حيث قال ومن وجوه بيان امتناع تعاقب الحوادث لا الى بداية انه لما كان كل حادث مسبوقا بالعدم كان الكل كذلك فانه اذا كان كل زنجي أسود كان الكل أسود وقد يمنع كلية هذا الحكم ألا ترى ان كل زنجي فرد وبعض من المجموع بخلاف الكل اه فحينئذ أقول وان سلمنا ان حكم الكل فيما نحن فيه حكم كل واحد كما قرره الشارح « مد ظله » لكن يرد ان كلامنا هنا في كلي الحركة لا في الكل وبينهما بون بعيد فلا يلزم من ثبوت حكم للكل ثبوته للكل كما هو ظاهر ولعل منشأ الاشتباه هو الغفلة عن هذه التفرقة قدبره جدا ثم أقول ههنا دقيقة لم أر من تعرض لها وهي ان من جزئيات الحركة جزئيا أزليا هو الموجود حقيقة بمعنى أنه لا يوجد في ذلك الزمان الغير المتناهي آن الا وذلك الجزئي موجود فيه على الاستمرار لاعلى وجه الانطباق على جميع الآتات على ما مر تحقيقه وذلك الجزئي هو الحركة بمعنى التوسط التي تسبق التصريح بوجودها أعني الهيئة التوسطية الشخصية المستمرة التي ترسم بسيلانها بالنسبة الى حدود المسافة ان كانت أيضية أو الاوضاع المتعاقبة ان كانت وضعية مثل الحركة الرومية الممتدة التي هي الحركة بمعنى القطع والقول بحدوث كل من جزئيات الحركة انما أرادوا به حدودها من حيث الاضافة الى خصوص

(و) الوجه (الثاني) من الوجوه الثلاثة (أن الجسم محل للحوادث) لما شاهد من حدوث الحركات القائمة به وتجدد الاعراض الحالة فيه كالاضواء والالوان والاشكال (ولاشئ من القديم كذلك لماسيأتي) في الالهيات (و) الوجه (الثالث أن الجسم) بل كل ممكن (أثر) الفاعل (المختار لماسيأتي) في صفاته تعالى (من اختيار الواجب) وأثر المختار حادث لما مر من أن القصد الى الابدان يقارن بعدم ضرورة (قالوا) أي القائلون بالقدم (ان وجد في الازل جميع ما لا بد منه) وجود (العالم) لزوم وجوده في الازل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة (وان) لم يوجد جميعه بل (توقف) وجود العالم (على) أمر (حادث ينقل الكلام) بعينه (اليه) أي الى هذا الحادث (فيتسلسل) والتسلسل باطل فلزم قدم العالم (قلنا)

(قوله والتسلسل باطل الخ) والقول بأن ذلك التسلسل باطل دون هذا مردود كما بين في محله اهـ منه (قوله فلزم قدم العالم) اعلم ان الدليل القطعي الدال على حدوث العالم

كل من تلك الحدود والاضاع مثلا لان حيث نفس تلك الكيفية المتوسطة فانها من حيث نفسها مستمرة غير مبنوقة بعدم فان كل جسم اذا تحرك فان هيئته الانتقالية في كل حد أو وضع وان كان لها نسبة خاصة اليه وليست تلك النسبة موجودة في حد أو وضع آخر لكن نفس تلك الهيئة باقية غير زائلة كذات المتحرك كما لا يخفى على الفطن العارف بأصولهم فقولهم لو كانت الحركة قديمة لزم أن يكون شئ من جزئياتها أزليا واللازم باطل قلنا بطولان اللازم ممنوع اذ ثبت مما تقرر كون تلك الهيئة المتوسطة التي هي جزئي حقيقي لها ازلية هذا ما غدى في تحقيق هذا المقام والناس فيما يعشقون مذاهب (قوله والوجه الثاني من الوجوه الخ) أقول الفرق بين هذا الوجه والوجه الاول هو أن مبنى الاول على امتناع الخلو من الحوادث والثاني على الانصاف بها وسيأتي الكلام عليه ان شاء الله تعالى (قوله بل كل ممكن الخ) هذا اغا يتم على رأى من يجعل الموجع الى المؤثر مجرد الامكان فيشكل عليه القول بقدم صفاته تعالى فليتأمل (قوله لما مر من ان القصد الخ) وقد مر الكلام عليه قد ذكر

بطريق النقص لوصح هذا الزم أن لا يكون ما يوجد في اليوم من الحوادث حادثا
لجريانه فيه بطريق الحل (لعل من جملة ما لا بد منه الارادة التي شأنها الترجيح
والتخصيص) للفعل بالوقوع (أي وقت شاء الفاعل) وقوع الفعل فيه حسب
علمه بالحكم المؤقتة بوقوع الفعل فيه فان الارادة تابعة للعلم فالعلم بالحكم
والمصالح يصير داعيا لا موجبا لتعلق الارادة في الازل بايقاع الفعل في وقت
مخصوص فيما لا يزال فختار الشق الاول ولان لم وجوب وجود المعلوم وقت تمام
العلة وانما يجب لو كانت العلة موجبة وأما اذا كانت مختارة فلا لان الارادة التي
هي من تمام العلة انما تعلق بوقوع الفعل في وقت معين لا بوقوعه مطلقا فهي

على ما ظهر لي بتوفيقه تعالى هو انه لو كان قديما قاما أن يكون موجودا لذاته أولا زما
لوجود لذاته والاول ظاهر البطلان وكذا الثاني لانه لو كان لازما لذاته تعالى لكان متمتع
الانفكاك عنه فينبذ لم يكن الواجب واجبا لاحتياجه اليه ضرورة امتناع وجود
المزوم بدون اللازم فلا بد أن يكون وجود العالم بالتعدد والاختيار والقصد وان لم
يتقدم على انقضاء الزمان لكن لاشك في انه أمر زمني واقع في جزء من الزمان وكل
جزء من الزمان مسبوق بجزء آخر منه لعدم تناهيه فلا بد أن يكون الموجود به أيضا
مسبوقا به ولا معنى لحدوثه الا هذا فاحفظه اه منه

(قوله فختار الشق الاول الخ) أقول هذه الشبهة من القائلين بالقدم شبهة قوية قرر
القوم جوابها باختيار الشق الاول ومنع لزوم القدم والشارح «مد ظله» قد أحسن
وزاد عليهم جواز اختيار الشق الثاني أيضا وحاصله كما فهمته هو أنه لا يتخلوا ما أن
يجعل العلة عبارة عن الامور الحقيقية التي يتوقف عليها المعلوم أو عما يتوقف عليها
مطالب حقيقية أو اضافية فعلى الاول مختار ان علة المعلوم الذي نبهت عنه موجودة
في الازل بتمامها وهو الذات بصفتها الحقيقية التي منها القدرة والارادة ولا نسلم لزوم
أزلية المعلوم لان امتناع تخلفه عنها انما هو في العلة الموجبة التي لا اختيار لها وإنما
المختارة فلا أنها شأنها الترجيح والتخصيص أي وقت شاءت فلها تأخير تأخيرها في
معلومها الى وقت

انما تقتضي وقوعه في هذا الوقت لا مطلقا حتى تستلزمه عند تمامها دفعا لترجيح
بلا مرجح ولنا الخيار الثاني لان من جملة ما لا بد منه ما هو فيما لا يزال وهو تعلق
القدرة بحسب تعلق الارادة فانها صفة تؤثر وفق الارادة ولا تسلسل لان تأثير القدرة
ليس أمرا موجودا محتاجا الى تأثير آخر والالزم التسلسل على تقدير الاحتياج أيضا
وانما يحتاج الى داع ومخصص هو تعلق الارادة في الازل بما يجاده فيما لا يزال في وقت
مخصوص كما يأتي (وأما حديث قدم المادة و) كذا قدم (الزمان لاقتضاء حدونهما
تسلسل المواد) لان كل حادث مسبوق بالمادة فلو كانت حادثة لاحتاجت الى مادة
أخرى وهلم (و) تسلسل (الازمنة) لان سبق عدم الزمان على وجوده لا يكون الا
بالزمان فلا بد من قدمهما وهو مستلزم لقدم الجسم لعدم خلو المادة عن الصورة
وكون الزمان مقدارا للحركة القائمة به (ضعيف) لانا لانسلم تركيب الجسم من المادة
والصورة ولا قدم المادة لانه فرع الاحتياج الباطل باثبات قدرة الصانع ولا وجود
الزمان ولو سلم فلا نسلم أن تقدم عدمه على وجوده بالزمان لم لا يجوز أن يكون بالذات

(قوله دفعا لترجيح بلا مرجح الخ) ولا يلزم من ذلك تخلف المراد عن الارادة فان المراد هو
الوقوع فيما لا يزال وقد كان اه مه

متأخر من تمام تلك العلة الحقيقية بخلاف الموجبة فانها لما لم تكن لها مسببة الفعل
والترك ولا ترجيح وقت دون وقت فهي كما كانت لزمت عند تمامها تأخيرها في العلول
ومدوره عنها وعلى الثاني نختار ان العلة ليست بتمامها موجودة في الازل بل بقي منها
أمراضا في أمضى تعلقها بالعلول وتأثيرها فيه فهو انما يحصل فيما لا يزال واذا نقل الكلام
اليه قلنا هو أمر اعتباري غير حقيقي لا يحتاج الى مؤثر حتى يتسلسل نعم يحتاج الى
مخصص ينقصه بالوقت وهو نفس الارادة من غير اقتدار الى مرجح آخر فلا اشكال
فتدبره فانه مما تفرد به الشارح «مد ظله» ولي في هذا المقام كلام طويل فاطلبه من
رسالتنا الجديدة (قوله وهو الخ) أي قدم المادة والزمان الخ (قوله للحركة القائمة به
الخ) أي بالجسم وهو القلق الاظم على رأيهم كما سبق

(فصل) في تقسيم الجسم وبيان أقسامه على ما (قالت الحكماء) وهو أن (الجسم) الطبيعي (إن تألف) حقيقته في نفس الامر (من أجسام مختلفة الطبائع فركب والا) يتركب منها (فبسيط و) الجسم (البسيط إما فلکی) وهو قسمان الافلاك والكواكب (أو عنصري) وهو قسم واحد وهو العناصر الاربعة (و) الجسم (المركب) من أجسام مختلفة الطبائع (إما مزيج) أي ماله مزاج (أو غيره فن البسيط الفلکی ما هو فوق الكل) ومحيط بكل ما سواه من الاجسام (ويسمى محدد الجهات وينزه) أي أثبتوه (بانه لا بد لتحديد الجهات الحقيقية) التي لا تبدل أصلا (كالعلو والسفل) اذ ما عداهما على كثرتها اعتبارية متبدلة بحسب الاحوال المتغيرة فلا تدخل تحت الضبط (من جسم واحد كرى محيط بالكل) مما سواه (يتحدد) ويتعين (بمحيطه) الحد (القريب) من المحيط وهو جهة العلو (و) يتحدد (بمركزه) الحد (البعيد) منه وهو السفل (أما الجسمية فلوجب كونه ذا وضع)

(قوله ان تألف حقيقته في نفس الامر الخ) اعلم انهم ذكروا لكل من الجسم المركب والبسيط تفسيرين أحدهما وجودي والاخر عددي فلوجودي للركب قولهم ما يتألف من الاجسام المختلفة الطبائع حقيقة أو حسا والعددي له قولهم ما يساوي جزؤه الكل في الاسم والحد كذلك والوجودي للبسيط قولهم ما يساوي جزؤه كله فيما ذكر كذلك والعددي له قولهم ما لا يتألف من أجسام مختلفة الطبائع كذلك فالحيوان مثلا لتألفه حقيقة وحسا من الاجسام المختلفة وعدم مساواة جزئه الكل في الاسم والحد لاحسا ولا حقيقة كان مركبا بالتفسيرين وباعتباري الحس والحقيقة ومثل الماء لعدم تألفه منها لاحسا ولا حقيقة ومساواة جزئه الكل فيهما كان بسيطا بالتفسيرين والاعتبارين والفلک لعدم تألفه منها كذلك وعدم مساواة جزئه لكل أيضا كان بسيطا على تفسير التألف باعتبارين ومركبا على تفسير عدم المساواة باعتبارين ومثل الذهب لتألفه من الاجسام المختلفة حقيقة لاحسا ولمساواة جزئه الكل حسا لا حقيقة على التفسيرين كان مركبا باعتبار الحقيقة وبسيطا باعتبار الحس فما في شرح المقاصد من أنه على أحد التفسيرين

لان المراد بالمحدد ما يتعين به وضع الجهة وطاهاً أن ما لا وضع له لا يتعين به وضع فلا محالة لا يكون معدوماً ولا مجرداً بل يكون موجوداً مادياً فيكون جسماً أو جسمانياً وعلى التقديرين لا بد من الجسم والمراد بالوضع كون الشيء بحيث يمكن أن يشار اليه بالإشارة الحسية (وأما الوحدة فلا تنه لوتعد دفان أحاط البعض ببعض تعين المحيط) الحقيقي الذي تنتهي الإشارة الحسية بسطحه الأعلى ويكون هو كافياً لتحديد الجهتين به باعتبار مركزه ومحيطه فيكون المحيط حشواً لا مدخل له في التحديد (والا) يحيط البعض ببعض بل كان كل منهما خارجاً واقعاً في جهة من الآخر (فحدد القريب) منه (فقط) فان البعيد من الجسم اذا كان خارجاً عنه لا يتعين الى أين (على أن كون كل منهما) واقعاً (في جهة من الآخر يقتضي تقدم

بالعكس فلعله من تحريف النسخ فليتدبر اذا تقرر هذا فلا أرى للتقييد بقيد نفس الامر فائدة سوى الاحتراز عن المركب الاعتباري فليتأمل (قوله لان المراد بالمحدد الخ) هذا جواب عن سؤال مقدر بأن المراد بتحدد الجهة ان كان قائلاً فلا نسلم كونه ذا وضع فضلاً عن الاحاطة وان كان قابلاً فتعدد العلو والسفل لا يكون واحداً ضرورة أن المركز ليس قائماً بالمحدد وتقرير الجواب أنه لما أرادوا بالمحدد ما يتعين به وضع الخ لزم أن يكون ذا وضع وان تعين للسفل وان كان بوسط الارض لكن ليس من جهة انه نقطة منها بل من حيث انه مركز المحيط المتحدد به ضرورة أن المحيط يتعين مركزه والمركز لا يتعين محيطه فتفطن (قوله والا يحيط البعض البعض الخ) أقول ان ارادوا نفي الاحاطة التامة بأن لم يحيط به أصلاً أو أحاط لكن غير تام فلا نسلم في الاحاطة الناقصة يكون كل في جهة من الآخر واللازم ذلك أيضاً في الاحاطة التامة التي في الشق الاول وانه ارادوا نفي الاحاطة كان المراد منها في شق الاثبات أيضاً أعم من التامة والناقصة فلا يتم ما سبق من تعين المحيط المحدد للجهتين فليتدبر (قوله فان البعيد عن الجسم اذا كان خارجاً الخ) قالوا وفيه نظر لجواز أن يكون الجسمان بحيث يكون غاية القرب من أحدهما غاية البعد عن الآخر فيتحدد بهما الجهتان فليتأمل

محدد) للجهة عليهم ما حتى يكون وقوعهما فيها (كري) لما ذكره بقوله (وأما الكرية) أي كونه كرياً (فلا أن غير الكرية لا يتحد به البعيد) وهو ما يكون بعيداً من سطح المحدد غاية البعد واعتراض بأن الشكل البيضي والعدسي بل المضلع أيضاً يشتمل على وسط هو غاية البعد من جميع الجوانب غاية الأمر أن الأبعاد المعتمدة منه إلى الجوانب لا تكون متساوية (و) لأنه بسيط يمتنع زواله عن الاستدارة التي هي مقتضى طبيعه (لأن تركيبه و) كذا بساطته مع (زواله عن) مقتضى طبيعه أعني (الاستدارة يقتضي كون الجهة قبله لأن ذلك) أي كلاً من تركيبه وزواله عن الاستدارة (بالحركة المستقيمة) التي لا تكون إلا من جهة إلى جهة أما زواله

(قوله حتى يكون وقوعهما فيها الخ) قال في شرح المقاصد حاصله أنه حيثئذ يكون كل منهما في جهة من الآخر فيكون متأخراً من الجهة أو مقارناً لها لاسبقاً عليها ليصلح محدداً لها اه أقول وقوع الشيء في جهة لا يخلو إما أن يكون مستلزماً لكون تلك الجهة حاصلة بشئ آخر مقدم على ذلك الشيء الواقع فيها فلا نسلم كون المحددين المتعديين واقعين في جهة ضرورة أنهما هما المحددان للجهة على ذلك الفرض لأن شيئاً غيرهما حتى يقع في جهة وأما أن لا يكون مستلزماً لحصولها بشئ آخر بل يكفي تعيينها بنفس ذلك الشيء الواقع فنقول لا يجزئ حيثئذ في وقوع المحدد للجهة في تلك الجهة ولانسلم أن ذلك الوقوع يستلزم تأخر المحدد عنها بل إنما يستلزم تأخر وقوعه عنها ولا نقض إذ اللازم سبق ذات المحدد عن الجهة وهو حاصل هنا سبقاً ذاتياً فلا يفرض مقارنتهما الزمانية ودعوى أن سبق المحدد يلزم أن يكون بالزمان باطلاً ضرورة كيف وهم لا ينكرون أن المحيط بالكل المحدد للجهة واقع فيها بالنظر إلى المحيط فتدبره فانه دقيق وبه يظهر ضعف ما في شرح المقاصد أيضاً من أن هذا الوجه هو المختار (قوله يمتنع زواله عن الاستدارة الخ) أقول بيان امتناع زوال البسيط عن الاستدارة لا يوجب كونه مستديراً لم لا يجوز أن يكون غير بسيط ابتداء بحيث لم يكن عدم استدارته طارضاً حادثاً بعد الاستدارة حتى يقال أن ذلك إنما هو بالزوال الذي هو

عن الاستدارة فظاهر وأما تركبه فلا ن التألف لا يتصور إلا بحركة بعض الأجزاء إلى بعض وهي حركة مستقيمة (وأما الإحاطة فلا ن غير المحيط لا يحدد سوى) الحد (القريب) منه لأن الحد البعيد إذا كان خارجاً عنه لا يتعين إلى أين (ولا بد من الإحاطة بالكل) أي بجميع الأجسام ولا يكون محاطاً لشيء منها إلا أن المحيط إذا كان محاطاً لم يكن محدد للجهة التي هي طرف الامتداد ومنتهى الإشارة (لأن المحيط قد تمتد الإشارة منه إلى الغير) المحيط به (فلا يكون هو) أي ذلك المحيط (المنتهى) للإشارة وطرف الامتداد وقد فرض كذلك (وزعموا أن المحدد) للجهات (تاسع

بالحركة المقترضة للجهة أن قيل الاستدارة مقتضى طبع البسيط كما صرحوا به ومقتضى الطبع لا يتخلف عنه فعدم استدارته لا يكون إلا بالزوال الذي هو بالحركة الخ قلت قد يمنع أنها مقتضى طبعه ولو سلم فقد يتخلف لما منع ولو لم فنقول لا حاجة حينئذ إلى حديث امتناع الزوال وأنه لا يكون إلا بالحركة بل يكفي في إثبات كروية المحدد أنه بسيط ومن لوازمه كونه على الاستدارة كما لا يخفى فإن قيل لعلهم أرادوا بالزوال عدم الاستدارة على طريق النقي لا العدم والملكة قلت فحينئذ لا يتمنى أن الزوال لا يكون إلا بالحركة قدبره جداً (قوله لا يتصور إلا بحركة بعض الأجزاء الخ) نقول هذا وإن كان مصرحاً به في شرح المقاصد أيضاً يمكن أن يمنع بأنه لم لا يجوز أن يكون التألف مقارناً بحصول الأجزاء ابتداء من غير أن يتأخر عنه فحينئذ لا يلزم أن يكون هناك حركة أصلاً وعلى تقدير التسليم فلا يستدعي ذلك إلا تقدم الجهة على حركة الأجزاء لأعلى نفسها التي هي محدود بالجملة ظهر أن الاستدلال بهذا الوجه على بساطة المحدد وكرويته غير تام فتفطنه جداً (قوله أي بجميع الأجسام الخ) ثم اعلم إنهم بعد الاتفاق على أن المحدد فوق الجميع اختلفوا في أنه هل ينقسم بحسب أجزائه المفروضة إلى فوق وتحت حيث يجعل ما يلي محيطه كعديه فوق وما يلي مركزه كقعره تحت كسائر الأفلاك فجزء بعضهم بناء على أن المحدد بالحقيقة والذات هو محدده للنسبة ليس وراءه شيء إذ إليه تنتهي الإشارة من مقعره ومنعه آخرون زعموا منهم

الافلاك التي قام الدليل عليها) من الحركات المختلفة في الجهة أو السرعة والبطء
 أو فيهما معافانه لا بد لك الحركات من محال متعددة لاستحالة الحركتين المختلفتين
 في زمان واحد من جسم واحد (و) زعموا (أنه) أي المحدد (ينحرك من المشرق
 الى المغرب على منطقة) هي أعظم دائرة تفرض في منتصف القطبين بحيث يتساوى
 بعدهما منهما (تسمى معادل النهار) لتساوى الليل والنهار عند كون الشمس
 عليها وهو حين ما تكون في إحدى نقطتي الاعتدالين (و) على (قطبين) وهما
 النقطتان الثابتتان عند حركة الكرة (تسميان قطبي العالم) أحدهما وهو الذي
 يلي شمال المواجه للمشرق يسمى الشمالي والآخر الجنوبي (وتحته) أي المحدد
 (فلك الثوابت) سميت بالثوابت لبطء حركتها بحيث لا يحس بها الابتداء في النظر
 في أحوالها المألومة بأرصاد متعددة بين تلك الارصاد مدة طويلة ولذلك خفي حركتها
 على الاوائل حتى حكموا أن الافلاك ثمانية وان الحركة اليومية لكرة الثوابت
 (ثم) فلك (زحل ثم) فلك (المشتري ثم) فلك (المريخ ثم) فلك (الشمس ثم)
 فلك (الزهرة ثم) فلك (عطارد ثم) فلك (القمر) وهو السماء الدنيا لانه أقرب اليها
 من سائر الافلاك والدليل على ترتيبها الحجب فاما هو أسفل فيحجب ما هو الاعلى

أن المحدد هو نفسه وجميعه فيكون لذاته فرق كذا قالوا فليستدبر (قوله من الحركات
 المختلفة في الجهة الخ) ولما انجر الكلام الى ذكر جملة من علم الهيئة الباعث عن
 احوال الاجرام البسيطة العلوية من حيث كمياتها وأوضاعها وحركاتها اللازمة
 لها تعرض له على وجه الحكاية لكون بعضه مما يتوقع به في الترميمات كاختلاف
 المطالع وأمر القبلة وأوقات الصلاة وبعضه مما يعين على التفكير في خلق السموات
 والارض المقضى الى مزيد الجزم ببيان حكمة الصانع وبعضه مما ينبغي التنبيه لفساده
 (قوله ينحرك من المشرق الى المغرب الخ) قالوا وتم الدورة في قريب من اليوم
 بليته لانها تنقصر من ذلك بمقدار الحركة للشمس من المغرب الى المشرق (قوله
 لتساوى الليل الخ) أي في جميع البقاع لبطء حركتها واختلفوا في مقدار هذه الحركة

ويسـ نره عـنا اذا وقع على محاذاته الا الشمس فانها لا تنكسف الا بالقمر ولا يتصور
كسـفها بشئ من الكواكب ولا لشيئ منها لانها اقرب شـعاعها اذا قربت منها فالحكم
بكونها في تلك المراتبة لما فيه من حسن الترتيب وجودة النظام حيث يكون النـيـر
الاعظم في الوسط من السيارات بمنزلة شمسة القلادة (ومنطقة حركة) الفلك
(الثامن تسمى منطقة البروج) لمروها بأوساط البروج (وتقاطع) هذه المنطقة
(منطقة العالم) وهي التي تسمى معدّل النهار (على نقطتين تسميان نقطتي
الاعتدالين) إحداهما وهي النقطة التي تجارزها الشمس الى شمال المعدل أعنى
ما يلي القطب الشمالى هي نقطة الاعتدال (الربيعي) لاعتدال الليل والنهار
وحلول الربيع في أكثر البلاد عند كون الشمس فيها (و) الأخرى وهي التي تجارزها
الشمس الى جنوب المعدل هي نقطة الاعتدال (الخريفي) لاعتدال الليل والنهار
وحلول الخريف في أكثر البلاد عند كون الشمس فيها (و) يسمى (ما بينهما) أى
بين نقطتي الاعتدالين أراد به أبعد أجزاء منطقة البروج عن منطقة العالم نقطتي
(الانقلابين) إحداهما وهي غاية البعد عن المعدل من جهة الشمال نقطة
الانقلاب (الصيفي) لانقلاب الزمان من الربيع الى الصيف عند كون الشمس فيها
(و) الأخرى وهي غاية البعد عن المعدل من جهة الجنوب نقطة الانقلاب (الشتوي)
لانقلاب الزمان الى الشتاء عند كون الشمس فيها (وينقسم الفلك بتوهم ستدوائر
مقاطعة على قطبي البروج اثني عشر قسما يسمى كل قسم (منها برج) وجعلوا
كل برج ثلاثين قسما سمو كل قسم درجة وكل درجة ستين قسما سمو كل قسم
دقيقة وجعلوا كل دقيقة ستين ثانية وكل ثانية ستين ثالثة وهكذا (وتفاصيل ذلك
في علم الهيئة) فان أردت معرفة التفاصيل فطالع كتبه * ثم ان اثبات المحدد مبني
على امتناع الخلاء والاجاز أن تنتهي اليه الامتدادات وتعين به أوضاع الجهات
وعلى اختلاف الاجسام بالحقيقة واستناد بعض حركاتها الى الطبيعة والالما كان
فقيل تم الدورة في ستة وثلاثين ألف سنة وقيل غير ذلك ولعل ذلك لاختلاف الآلات

من الاجسام ما يقتضى صوب المحيط و يتحرك اليه بالطبع وما يقتضى صوب المركز
ويتحرك اليه بالطبع فلم يكن العلو والسفل جهتين طبيعيتين (و) لما كان
الثابت (عندنا) أن (الخلاء ممكن) وأن الاجسام متماثلة يجب وزع على كل
ما يجوز على الآخر (و) أن (الحركات مستندة الى) قدرة (الفاعل المختار) لا أثر
فيها للطبيعة لم يتم ما ذكرناه في اثبات المحدد عندنا (و) كانت (الحركات المستقيمة
التي بها الخرق والالتئام جائزة على الفلك) كما جازت على العناصر (والمكواكب
ساجدة في الافلاك على الوجه الذي يله الله) تعالى قال الله تعالى كل في فلك
يسبحون (قالوا) أي الحكماء ان البسائط العنصرية أربعة النار والهواء والماء
والارض (وتحت فلك القمر عنصر النار) خفيف مطلق اذا خلى وطبعه في أي حيز
من الاحياز كان طالبا للمحيط ولذلك كانت (مماسة له) وهي (حارة) بشهادة الحس
حرارة شديدة (يابسة) لانها تفتي الرطوبات باليبوسة (شفاف) لانه يحجب ما وراءها
(ثم) عنصر (اله - واء) خفيف مضاف يقتضى أن يكون تحت النار وفوق
الآخرين (حار) ولذا صار الماء بالتسخين هواء والبرد العارض له انما هو بمجاورة
الارض والماء (رطب) اذ لو خلى وطبعه لأحس منه بالكيفيتين (شفاف) لالون له
(ثم) عنصر (الماء) ثقيل مضاف يقتضى أن يكون فوق الارض وتحت الآخرين
(بارد رطب) بشهادة الحس (شفاف) والماء المرتق لنا انما يستر الخالطة أجزاء
أرضية فله لون ما (ثم) عنصر (الارض) ثقيل مطلق يطلب المركز (بارد يابس)

والاسباب (قوله لم يتم ما ذكره الخ) وكذا ما تفرع عليه من امتناع نحو الخرق
والالتئام اللذين هما بالحركة المستقيمة على انه لو تم قلنا يتم في المحدد خاصة دون
سائر الافلاك كما تأتي الإشارة اليه (قوله لانها تفتي الرطوبات الخ) اعترض بأنهم ان
أرادوا بالرطوبة الرطوبة الطبيعية المفسرة بسهولة قبول التشكلات وتركها فغير
مسلم وان أرادوا بها البلية والجزاء المائية فلم يكن لا يوجب ذلك كونها يابسة

بشهادة الحس ثم انهم زعموا أن هيولى العناصر واحدة مشتمكة قابلة
 لصورها النوعية حسب الاستعدادات الماصلة بالاسباب الخارجية فعند تبدل
 الاسباب تزول صورة وتحدث أخرى (و) هذا هو الانقلاب فاعلم أنه (بنقلاب)
 بشهادة الحس (كل) من العناصر (الى ما يجاوره) بلا واسطة والى غيره
 بواسطة أو واسطتين (وهو الكون) لصورة (والفساد) لآخرى ثم الذى تقتضيه
 قواعدهم احاطة الماء بجميع الارض لان الارض ثقيل مطاق بخلاف الماء خفيفه
 الطبيعى فوق الارض (و) لكن (من العناية) أى الارادة (الالهية) انكشاف
 البعض من الارض معاشا للحيوان (والعناية كالارادة تسرورها بالعلم بالنظام على
 الوجه الاكمل فلا يوجب الفعل بالقصد والاختيار حتى ينافى قولهم بالايجاب
 (ولان طبقة واحدة) لانها شديدة الاحالة لمجاورها الى جوهرها (ولكل من البوائق
 طبقات) وفيها أقوال مختلفة لا فائدة فى استقصائها * ثم انه بعد الفراغ عن

فى نفسها كيف والهواء ينفى البسالة مع أنهم عدوه رطباً كذا قيل وبالحجلة الاولى ترك
 قوله لليبوسة فان فيه شبه مصادرة فافهم (قوله بلا واسطة الخ) ويقع ثلاث ازدواج
 بين النار والهواء وبين الهواء والماء وبين الماء والارض (قوله بواسطة الخ) فيقع
 ازدواجان بين النار والماء وبين الهواء والارض (قوله أو واسطتين الخ) فيقع ازدواج
 واحد بين النار والارض ويشتمل كل ازدواج على نوعين من الانقلاب أعنى انقلاب
 هذا الى ذلك وبالعكس (قوله أى الارادة الالهية الخ) قد يقال سبب الانكشاف
 هو انجذاب أكثر المياه الى ناحية الجنوب لكونها أحر بقرب الشمس وبعدها عن
 ناحية الشمال لكون حضيض الشمس فى الجنوب وأوجها فى الشمال ومن شأن الحرارة
 جذب الرطوبات كما يشاهد فى السراج فانكشف بذلك بعض من ناحية الشمال كما قالوا
 ان المسكون أحد الربعين الشماليين وقد يقال غير ذلك والحق انه ليس له سبب
 معلوم غير العناية الالهية (قوله لا فائدة فى استقصائها الخ) لان المطلوب كما مر ذكر
 نبذ من قواعد الهيئة على وجه الحكاية لكن ينبغى أن يعلم انه قال فى شرح المقاصد

مباحث البسائط شرع في مباحث المركبات بمقدما منها ما لا مزاج له لكونه أشبه
 بالبسائط من جهة عدم استحكام تركيبه وجواز اقتصاره على عنصرين أو ثلاثة
 ولهذا لم يفرد بفصل بل ذكره في فصل البسائط وهو ثلاثة أقسام لأن حدونه إما
 فوق الأرض أي في الهواء أو على وجه الأرض أو في الأرض ومن الأول ما يتكون
 من البخار ومنه ما يتكون من الدخان وكلاهما ما بالحرارة فأنما يتخلل من الرطب
 أجزاء هوائية ومائية هي البخار ومن اليابس أجزاء أرضية يتخللها أجزاء نارية
 وقليلا تخلو عن هوائية هي الدخان (والبخار المتصاعد) قد يطفئ بتحميل الحرارة
 أجزاء المائية فيصير هواء (وقد يبلغ الطبقة الزهريرية من الهواء) وهي الهواء
 الصرف الذي يرد بجواردة الأرض والماء ولم يصل إليه أثر انعكاس الأشعة
 (فيشكثف) فيجتمع (سحابا) ويتقاطر (وينزل مطرا) ان لم يصبه برد شديد (أو)
 ينزل (ثلجا) ان أصابه برد شديد يجمد السحاب قبل تشككه بشكل القطرات
 (أو) ينزل (بردا) ان أصابه بعد تشككه (وقد لا يبلغها) أي الطبقة الزهريرية
 (فيصير ضبابا) ان كثر (أو ينزل صقيعا) ان قل وتكاثف يبرد الليل وجد (أو)

ما حمله ان طبقات العناصر تسعة فلنار واحدة وللحواء أربع وللاء واحدة وللأرض
 ثلاثة ونقل عن المواقف انها سبعة لانه أسقط الماء لعدم بقائه على الكروية وجعل
 للحواء ثلاثة وبالجملة يتفق ما ذكره قول المتن ولكل من البواق طبقات اذ يدل بظاهره
 على ان للاء أيضا طبقات وليس كذلك على ما ذكرنا قدسبر (قوله لكونه أشبه
 بالبسائط الخ) أقول كما انه بعد من المركبات جازعه من البسائط بالاعتبارين اللذين
 سبقا في تفسير المركب والبسيط ففهم (قوله بل ذكره في فصل البسائط الخ)
 هذا يخالف ما سبق من ان هذا الفصل معقود في تقسيم الجسم وبيان أقسامه فليتقطن
 (قوله ومن الهواء الصرف الخ) الاصح ان الهواء الصرف هي الطبقة التي فوق
 الزهريرية فليراجع (قوله ان أصابه بعد تشككه الخ) وانما يكون البرد في هواء ربيعي

ينزل (طلا) ان لم يجمد فنسبة الصقيع الى الطل نسبة الثلج الى المطر (وقد يتصاعد مع البخار دخان) الى الطبقة الزهريرية فيبتكاثف البخار فينبه قد سحابا (فيحتبس) الدخان (في السحاب) فان بقي الدخان على حرارته قصـد الصعود وان برد قصـد النزول وكيفما كان يمرق السحاب تزيقاعنيقا (فيحصل من تزيقعه) وخرقه اياه صاعدا أوهابطا (ومصا كمته) في القاموس صكمه ضربه ودفعه والصكمة الصدمة الشديدة (صوت هو الرعد) قد يشتعل الدخان بالتسخين الحاصل بالتمزيق فيحصل (نار لطيفة) تنطفئ سريعا (وهي البرق أو كسيفة) لا تنطفئ حتى تصل الى الارض و (هي الصاعقة وقد تتكاثف الادخنة) الكثيرة (المتصاعدة بالبرد) وينكسر حرها بالطبقة الزهريرية فتثقل (فتنزل بتموج الهواء وهي الريح الباردة) وقد لا ينكسر حرها فتصاعد الى كرة النار ثم ترجع بحركتها التابعة لحركة الفلك وهي الريح الحارة (وما) شوهدها (فيها) أي في الرياح (من الاحوال والاحوال) كقلع الاشجار وتقليمها وغير ذلك (يشهد بأنها ليست الا من عند) القادر المختار و (مرسل الرياح) وغاية ما ذكره لو ثبت بيان اسباب تكونها بإرادة الله تعالى عند من يقول بالوسائط لا عندنا لا سندنا للكل اليه تعالى ابتداء فلا يتصور واسطة حقيقية عندنا

أو خريق لفرط التحلل في الصيف والجمود في الشتاء (قوله نسبة الثلج الى المطر الخ) وقد يكون السحاب الماطر من بخار كثير يتكاثف بالبرد من غير أن يصعد الى الزهريرية لمانع مثل هبوب الرياح المانعة من تصاعده (قوله بالبرد الخ) متعلقي بتكاثف لا بالتصاعدة (قوله وهي الريح الحارة الخ) وأما الزوبعة والاعصار أعني الريح المستديرة الصاعدة أو الهابطة فالسبب فيها اما تلاقي الريحين أو انفصال ريح من سحابة فتقصم النزول فيعارضها في الطريق سحابة صاعدة فتدافعها الاجزاء الريحية الى تحت فيقع جزء من الريحين دافع الى تحت وراعى الى فوق فتستدير وتنضغط الاجزاء الارضية بينها فترتفع ملتوية (قوله عند من يقول بالوسائط الخ) أقول القائل بإرادة القادر ليس قائلًا في تكون الحوادث بالوسائط والاسباب المؤثرة الاثر ذمة قليلة بالنسبة الى أفعال

(و) هنا وقع الفراغ من النوع الاول فاول الشروع في الثاني فقال (الطين اللزج الكثير اذا انعقد) واستحكم انعقاد رطبه بيباسه (بحر عظيم تكون حجرا) والطين المتحجر مختلف الاجزاء في الصلابة والرخوة (واذا انحف - راجزؤه) الرخوة (باسباب) من الماء والرياح وغير ذلك (تكونت) ونحصلت (الجبال) ثم لا يخفى أن اختصاص بعض الاجزاء بالصلابة وبعض بالرخوة مع استواء نسبة الكل الى الفلكيات التي زعموا أنها المعينات لها يقتضي سببا مخصوصا وهو الفاعل المختار (ولقلة تسخينها) أي الجبال (بانعكاس الشعاع تبقى عليها الثلوج والانداء) التي تحصل منها الابخرة التي هي مادة المعادن والسحب والعيون (فتكون المعادن والسحب والعيون) تكوننا كثيرا (و) لما فرغ من القسمين الاولين شرع في الثالث فقال (اذا انشقت الارض بأبخرة وأدخنة مجتقنة فيها) محاولة للخروج غير متمكنة عليه لكثافة وجه الارض وكونه عديم المسام أوضيها جدا (حدثت الزلازل) لان ذلك انما يكون اذا تحركت الابخرة والادخنة وحركت الارض وتلك الحركة تسمى زلزلة (وقد يكون معها) أي الزلازل الحادثة عند الانشقاق (نيران محرقة واصوات)

العباد وسائر الحيوانات فلا سباب في غير ما ذكر عادة عندهم فابته أن تكون الحوادث عندهم بالطريق الذي يسمونه التوايد وعندنا بالمباشرة فتدبر قالوا أن يقول غاية ما ذكره لو ثبتت هي أن الاسباب العادية الخ كما في شرح المقاصد (قوله الشروع في الثاني الخ) أي النوع الذي على وجه الارض مثل الاجار والجبال (قوله تكون حجرا الخ) قد ينعقد الماء السيل حجرا لقوة معدنية يحجره اما دفعة أو على مرور الايام (قوله مع استواء نسبة الكل الخ) الاستواء من حيث الذات لا يوجب الاستواء بحسب الامور الخارجية كاقرب والبعد كما لا يخفى (قوله تحصل منها الابخرة الخ) ولذا قالوا ان من منافع الجبال حفظ الابخرة التي هي مادة لما ذكر قلنا قد تنفس من الارض الرخوة بحيث لا يجتمع منها قدر يمتد به (قوله تسمى زلزلة الخ) قالوا وبصير

هائلة لشدة المصا كمة وقبلما توجد الزلزلة في الارض الرخوة لسهولة الخروج فالبلاد التي تكثر الزلازل فيها اذا حفرت فيها آبار كثيرة قلت الزلازل بها (وربما ينقلب) بمعونة البرد الذي في باطن الارض (البخار) الحادث (فيها ماء فتتشق) الارض لكثرة البخار المنقلب فيها ماء (عيونا جارية) على الولا لا امتناع الخلاء فانه كلما جرى الماء انجذب الى موضعه هواء وبخار آخر يبرد بالبرد الحاصل هناك فينقلب ماء أيضا وهكذا الى أن يمنع مانع (أورا كدة) ان لم يكن إلا بخرة المنقلبة مدد (وربما يفتقر الى كشف عنه) وذلك اذا لم يكن البخار كثير بحيث يشق الارض (وهي الآبار والقنوات) بحسب مصادفة المدد وبقدره وقد يكون سبب العيون والآبار والقنوات مياه الامطار والثلوج لانها تجدها تزيد بياتها وتنقص بنقصانها

(فصل) في المركبات التي لها مزاج وما يتبعه وفيه بيان حقيقة المزاج (اذا اجتمعت العناصر) الاربعة لان حدوث الكيفية المتوسطة المتشابهة لا يتم بدون الاربعة (المصغرة الاجزاء) جسد الان الامتزاج انما يكون بطريق المماسه وهي تنكسر بنكسر السطوح الحاصل بنكسر الاجزاء الحاصل بتصغيرها فكلما كان تصغير الاجزاء أكثر كان المزاج أتم (فتفاعلت) تلك العناصر (بقواها) أي بكيفياتها

الكسوف سببا لها لفقد الحرارة الكائنة عن الشماع دفعة وحصول البرد المهيج للرياح في تجاويف الارض اذا البرد الذي يعرض دفعة قد يفعل ما لا يفعله العارض بالتدريج (قوله في باطن الارض الخ) شروع في بيان أسباب العيون والآبار والقنوات (قوله على الولا الخ) أي ان كان لذلك الماء البخاري مدد فالاولى التصريح بهذا ليحسن تقابله بما يأتي بعد قوله أورا كدة فافهم (قوله وما يتبعه الخ) أي ما يتبع المزاج من نحو الالوان والطعوم والروائح (قوله لا يتم بدون الاربعة الخ) لان في كل منها فائدة لا يتم بدونها الكسر والانكسار وحدث الكيفية المتوسطة المتشابهة كذا قالوا (اكن فيه تأمل فليتأمل (قوله أي بكيفياتها بعضها الخ) اعلم أن ههنا مذهبين أحدهما

بعضها في بعض سميت قوى لكونها مبادئ تغييرات (كأنكسرت سورة كل من
الكيفيات) الأربع الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة بمعنى أن نزول مرتبة

أنه عند امتزاج العناصر يكون الفاعل والمنفعل هي الكيفيات وذلك مذهب الأطباء
النافين للصورة النوعية والثاني هو أن الفاعل هو الصورة النوعية بتوسط الكيفية
وهو مذهب الفلاسفة القائلين بالصور ومعنى فاعليتها هو أنها تحيل مادة العنصر
إلى كيفياتها وتكون في ذلك بأن الفاعل لا يجوز أن يكون هو المادة لأن شأنها القبول
والانفعال كإم ولا الكيفية لأن تفاعل الكيفيتين أي كسر كل واحدة منهما سورة
الأخرى أن كان معاً لزم أن يكون الشيء مغلوباً عن شيء حال كونه غالباً عليه وغالباً
حال كونه مغلوباً عنه وهذا محال وإن كان على التعاقب لزم صيرورة المغلوب غالباً
وبالعكس وهو أيضاً محال لاستحالة انتفاء المعلول مع تحقق العلة بشرائطها واعتراض
بأن ما ذكر مشترك الإلزام لأن تفاعل الصورتين بواسطة الكيفيتين إما أن يكون معاً
فيلزم كون الشيء غالباً ومغلوباً معاً لأن الكيفية كما أنها غالبية إذا جعلناها كاسرة بنفسها
فكذلك إذا كان لها دخل في الكسر يلزم اجتماع شدة الكيفية التي بها الكسر
وضعها الحادث بالانكسار في آن واحد وإما أن يكون على التعاقب فيلزم الصيرورة
المذكورة المستحيلة وههنا بحث آخر وهو أن نجد حدوث الكيفية المتوسطة مجرد
تفاعل الكيفيات من غير أن تكون هناك صورة توجب انكسار سورة الكيفية المتضادة
كما في امتزاج الماء الحار بالماء البارد للقطع بأن الصورة المائية لا تنكسر البرودة كذا
قلوا لكن أقول القطع بأن مجرد الصورة هنا ليست بكاسرة لا يفيد القطع بأن مجرد
الكيفية كاسرة لم لا يجوز أن يكون الكسر بها والذي يتجبه هو أن صورة كل عنصر تفعل
في مادته بالذات وفي مجاوره بواسطة الكيفية ذاتية كانت كبرودة الماء أو عرضية
كحرارته وأما المنفعل بمعنى ما يزول ويحدث مكانه آخر فهو الكيفية وبمعنى ما يتأثر
ويتغير من حال إلى آخر فهو المادة هذا ما يندفع به ما أورد في هذا المقام إذا عرفت
هذا فاعلم أن ظاهر قول المصنف تفاعلت بقواها يوافق مذهب الفلاسفة القائلين بأن
الفاعل هو الصورة بتوسط الكيفية ويمكن تطبيقه على مذهب الأطباء أيضاً بأن
تجعل الباء في قوله بقواها زائدة على الفاعل وأما الشارح «مد ظله» في ظاهر
كلامه مناقاة فإن أوله يدل على أن الفاعل هو العنصر أي صورته حيث جعل ضمير

تلك الكيفية وتحدث مرتبة أخرى أضعف منها (حدثت) جواب اذا (كيفية متوسطة) بين الاربع بمعنى ان تكون أقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها (متشابهة في الكل) بان يكون الحاصل في كل جزء من أجزاء الممزج مماثلاً للحاصل في الجزء الآخر بحيث يكون مساوياً له في الماهية من غير تفاوت سوى المحل (تسمى بالمزاج) وهو ما معتدل وإما خارج (فان كان من قوى تساوية

تفاعلت العناصر وآخره يدل على ان الفاعل والمفعول هي الكيفيات حيث قال بعضها في بعض الخ قدبر في المقال (قوله جواب اذا الخ) وإنما أثر في بيان المزاج طريق التفريع على طريق التعريف بأن يقول المزاج كيفية متوسطة تشابه جاذنة من تفاعل العناصر المصغرة الأجزاء بقواها الاربع المنكسر سورة كل منها لان ذكر المتوسطة والمتشابهة إنما يحسن بعد ذكر أجزاء العناصر واجتماعها وكيفياتها فافهم (قوله بأن يكون أقرب الى كل من الكيفيتين الخ) بمعنى أن يستحسن بالقياس الى البارد ويستبرئ بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة فذكر المتوسطة للاحتراز عن قوايع المزاج كالألوان وأما ذكر التشابه فالتحقيق دون الاحتراز لكن منهم من فسر التشابه بما فسر به التوسط والتحقيق تغايرهما (قوله سوى المحل الخ) حتى ان كلا من الجزء الناري والمائي والهوائي والارض له نصيب من كل من الكيفيات الاربع اذ لو اختلفت الكيفيات في أجزاء الممزج وكان التشابه في الحس بحيث لا يتميز عنده مع بقائها على حالها المختلف لما كان هناك فعل وانفعال وحدوث كيفية وجدانية بها يستمد لفيضان صورة معدنية أو نباتية أو حيوانية أو نفس ناطقة عليه بل كان هذا مجرد تركيب ومجاورة واختلاط بين العناصر ولم يكن امتزاجاً فانه أخص منها اصطلاحاً وان كانت قد تطلق مترادفة وبالجملة فالصور النومية للعناصر الممزجة وان كانت باقية على حالها لكن كيفياتها مستحيلة الى كيفية متوسطة سارية في جميع أجزاء الممزج وهي المزاج ان قيل لو كان سارياً في جميع أجزائه لزم أن تكون النار مثلاً مع صورتها النومية متصفة بالصورة النهائية مثلاً وحينئذ جاز أن تتكون المعاليل من عنصر واحد مع انه خلاف ما رأوه قلنا ذلك ممنوع لجواز أن يكون قبول البسيط للكيفية المزاجية مشروطاً

(المقادير) شدة وضعفا (فاعتدل) وتساوى مقادير القوى لا يستلزم تساوى مقادير العناصر لجواز أن يكون عنصر مغلوبا في الكمية قويا في الكيفية وبالعكس حتى جعلوا حرارة النار أضعاف برودة الماء (والا) يكن من قوى كذلك (فخارج) عن الاعتدال (أما بكيفية) واحدة من الكيفيات الأربع (أو بكيفيتين غير متضادتين) وأما خروجه بمضادتين أو ثلاث أو بالأربع فغير ممكن للزوم اجتماع المنضادين لأن الخروج بكيفية الحرارة مثلا معناه أن تزيد على البرودة فذلك زيادة البرودة تستلزم ذلك (فينحصر) الخارج (في ثمانية) أقسام لأن الخارج بكيفية أربعة أقسام بحسب الكيفيات الأربع وبكيفيتين غير متضادتين أيضا

بالاجتماع بطريق الامتزاج (قوله وتساوى مقادير القوى لا يستلزم الخ) هذا إشارة الى رد ما ذكره بعضهم من أن المعتدل بهذا المعنى يمنع تحققه وذلك لأنه لما رأوا تفسيره بما تكون عناصره متساوية الكيفيات شدة وضعفا ظنوا أن تساوى كيفياتها يستلزم تساوى حجمها وكمياتها وإذا تساوت كمياتها وكيفياتها تتساوى ميوها شدة وضعفا الى احيازها فلا يتحقق فيه الاجتماع والامتزاج المقتضى للفعل والانفعال قطعا وحاصل الرد أننا لانسلم أن تساوى كيفياتها يوجب تساوى أجزائها وكمياتها لم لا يجوز أن يكون عنصر مغلوبا في الكمية وغالبا في الكيفية وبالعكس بل قالوا ان حرارة النار أضعاف برودة الماء ورطوبة الماء أضعاف يبوسة الارض فيثبتون نقول تساويها في الكيفيات يستلزم تفاوتها في الاجزاء لانساويها كما ظنوه فعند المساواة في الكيفية لا يتصور المساواة في الكمية حتى يلزم تساوى الميول في الشدة والضعف فالمعتدل الحقيقي المفسر بما يكون من كيفيات متساوية لا يتحقق الامع الاختلاف في الكم والمقادير والحجم وحيث تختلف الميول شدة وضعفا فلا تدعى الاجزاء الى الافتراق والانفكاك بالميل الى الاحياز المختلفة فلا يتم الحكم بامتناع تحققه على أننا لو سلمنا لزوم بين التساويين لانسلم امتناع تحقق المعتدل الحقيقي لم لا يجوز أن يحصل الاجتماع المؤدى الى الفعل والانفعال بسبب آخر غير ما ذكر كان يكون حدوث الجزء الناري تحت الارض مثلا فيعاقب كل صاحبه عن حيزه قدره جدا (قوله فينحصر الخارج في ثمانية الخ) أي على ما هو المحق من

كذلك إما الحرارة واليبوسة أو البرودة والرطوبة أو الحرارة والرطوبة أو اليبوسة والبرودة (وقد يقال المعتدل لما يتوفر فيه على الممتزج القسط الذي ينبغي له) ويلحق بحاله ويكون أنسب بأفعاله (من الكميات والكيفيات) أي كميات العناصر وكيفياتها مثل شأن الأرب الخوف والجبن وشأن الأسد الجراءة والاقدام فيلحق بالاول غلبة البرودة وبالثاني غلبة الحرارة والمعتدل بالمعنى الاول من التعادل بمعنى التساوي ويقال له المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني من العدل في القسمة ويقال له المعتدل الطبي (نوعا) كان ذلك الممتزج (أوصفاً أو شخصاً أو عضواً كل) من هذه الاربعة يعتبر (بحسب الخارج) عنه فيعتبر النوع بالنسبة الى سائر الانواع والصنف الى سائر الاصناف من ذلك النوع والشخص الى سائر الاشخاص من ذلك الصنف والعضو الى سائر الاعضاء من ذلك البدن (أو) بحسب (الداخل) فيه فالتنوع بالقياس الى ماله من الاصناف والاشخاص والصنف الى ماله من الاشخاص والشخص الى ما يعرض له من الاحوال وكذا العضو والتفصيل أن لكل نوع من المركبات المزاجية مزاجاً لا يمكن أن توجد صورته النوعية بدونها وليس ذلك المزاج على حد واحد ولا كان جميع افراد النوع الواحد متوافقة في المزاج وما يتبعه من الخلق والخلق بل له عرض فيما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة ذو طرفين افراط وتفریط داخر عنه لم يكن ذلك النوع فهو اعتداله النوعي وألحق أمرجهته بالنسبة الى الانواع الخارجة عنه وله أيضاً مزاج واقع فيما بين ذلك العرض أو يكون في حاق وسطه هو أليق الأمرجة الواقعة في ذلك العرض وبه يكون حاله فيما خلق له من صفاته وآثاره المختصة به أجود وذلك اعتداله النوعي بالنسبة الى ما يدخل فيه من

أن المعتدل الحقيقي هو التساوي في الكيفية فقط فنه عند اعتبار التساوي في الاجرام أيضاً تصور الزيادة على التمامية كما هو ظاهر فتبصر

صنف وشخص ولا يكون حاصل الا اعتدال شخص من اعتدال صنف من ذلك النوع ولا يكون أيضا حاصل الا في اعتدال حالاته والاعتدال الصنفى بالقياس الى الخارج هو ما يكون لا ثقا بصنف من نوع مقيس الى أمر جنة سائر أصنافه وله عرض ذو طرفين هو أقل من العرض النوعي اذ هو بعض منه واذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف وبالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع في حاق وسط هذا العرض وهو أليق الأمر جنة الواقعة فيما بين طرفيه اذ به يكون حاله أجود فيما خلق لاجله ولا يكون حاصل الا اعتدال شخص منه في اعتدال حالاته سواء كان هذا الصنف اعتدال الاصناف أولا والاعتدال الشخصى بالنسبة الى الخارج هو الذى يحتاج اليه الشخص فى بقائه موجودا سليما وهو الاثني به مقيس الى أمر جنة سائر الاشخاص من صنفه وله أيضا عرض هو بعض من العرض الصنفى وبالنسبة الى الداخل هو ما يكون به الشخص على أجود حالاته والاعتدال العضوى مقيس الى الخارج ما يتعلق به وجود العضو سالما وهو الاثني به دون أمر جنة سائر الاعضاء وله أيضا عرض الا أنه ليس بعضا من العرض الشخصى ومقيس الى الداخل هو الذى ينبغي له حتى يكون على أحسن أحواله * ثم اعلم أنهم اتفقوا على أن اعتدال الافواع أى أقربها بحسب المزاج الى الاعتدال الحقيقى نوع الانسان لانه متعلق النفس الناطقة التى هى أشرف وأكمل فلا بد أن يكون هو أشرف أى أقرب الى الوحدة وأبعد من الكثرة حتى يكون بالواحد المبدأ أنسب فيكون بأفاضة الكمال أجدر واختلفوا فى

(قوله الا أنه ليس بعضا من العرض الشخصى الخ) وذلك لان العرض الشخصى بل العروض المتقدمة مأخوذة باعتبار مجموع البدن من حيث هو مجموع فيستحيل أن يكون مزاج مجموع البدن مزاج عضو واحد فليتأمل ثم قالوا الخارج من هذا الاعتدال ينحصر أيضا فى ثمانية لكن اعترض بأنه يمكن الخروج هنا بكيفيتين متضادتين ولا يلزم منه كونهما غالبتين ومغلوبتين معا كما فى الخارج من الاعتدال الحقيقى وذلك لان الاعتبار هناك زيادة كل على الاخرى وهنا يكون الاعتبار الزيادة على القدر الاثني بالمتزج والتفصيل موكول الى

أعدل الاصقاع بالنظر الى أوضاع العلويات فقال ابن سينا سكان خط الاستواء تشابه
أحوالهم من الحر والبرد لتساوي ألياهم ونهارهم أبدأفتنكسر سورة كل واحدة من
هاتين الكيفيتين الحادتين منهم مما بالآخرى فيكون مزاجهم أقرب الى الاعتدال
الحقيقي (و) كثير من المتأخرين على أنهم سكان الاقليم الرابع ف(أعدل البقاع بحسب
أوضاع العلويات هو الاقليم الرابع عند الأكثرين) منهم لأنهم أحسن ألواناً وأطول
قدوداً وأجوداً أذهاناً وأكرم خلافاً وكل ذلك يتبع المزاج واعتداله وأعدل الأشخاص
أعدل شخص من أعدل صنف وأما أعدل الاعضاء فهو عندهم الجلد سيما الجلد
الذي لا غلظه سيما الذي لا سبابة ولذا حكم في الفرق بين الملموسات والحاكم ينبغي
أن يكون متساوي الميل الى الطرفين ليحكم بالعدل (و) أقسام (المتزج) ثلاثة

مطولات كتب الطب (قوله أقرب الى الاعتدال الحقيقي الخ) قد يقال تشابه
الاحوال بمعنى انه لا يطرأ عليهم تغير يعتد به ولا يلحقهم نكابة حر ولا برد لا يوجب
القرب الى الاعتدال الحقيقي الذي هو تساوي الكيفيات لجواز أن يكون البالغ
في الحرارة والبرودة بحيث لا يطرأ عليه التغير ولا يلحقه النكابة لكونه مألوفاً بالحرارة
والبرودة (قوله وكل ذلك يتبع المزاج واعتداله الخ) كتب هنا حاشية هي هذه ورد
بأن ذلك تابع للاعتدال الطبي لا الحقيقي الذي كلاً منافيه وأجيب بأن مزاج الانسان
أقرب الى الاعتدال الحقيقي فان كان مزاج هؤلاء أكثر توفراً لما ينبغي للزاج الانساني كان
أقرب اليه وأعدل اه أقول ان ذلك انما يفيد كونه تابعا للزاج الانساني الذي له
اعتدال حقيقي أي قرب اليه وكذا اعتدال طبي وهذا ليس نصاً في المقصود لجواز أن
يكون تبعية ذلك له لاعتداله الطبي لا الحقيقي والمقصود هذا فتفطن فانه دقيق ثم قد
يقال ان قلة الكمالات في خط الاستواء وكثرتها في الاقليم الرابع يجوز أن تكونا عائدتين
الى الأسباب الارضية دون الاوضاع العلوية التي كلاً منا فيها وقد يدفع بأن الحدس يشهد
ببطلان أن لا يوجد في خط الاستواء مع طول مساقته وفي الاقليم الرابع مع كثرة بلاد

لانه (ان تحقق فيه مبدأ التغذية والتنمية فاما مع تحقق مبدأ الحس والحركة) الارادية (فهو الحيوان أولا) مع تحقق مبدأ الحس والحركة (فهو النبات والا) يتحقق فيه مبدأ التغذية والتنمية (فالمعدني) وانما اعتبر تحقق المبدأ المذكور اذلا قطع بعدمه في النبات والمعدني بل ربما يدعى الشعور والارادة للنبات لامارات مثل ميل عروق الاشجار الى جهة الماء وميل أغصانها من جانب الموانع الى الفضاء (وهو) أي المعدني (لما ذائب مع الانطراق) أي كونه قابلا لضرب المطرقة بحيث لا ينكسر ولا يتفرق (كالا جساد السبعة) الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني قيل هو جوهر يشبه النحاس يتخذ منه المرايا (أو) ذائب (مع الاشتعال كالكبريت أو) ذائب (بدونهما) أي الانطراق والاشتعال

بقعة خالية من الموانع الارضية وبلدة تكون أسبابها خالصة (قوله أولا مع تحقق مبدأ الحس والحركة الخ) قد يقال ينتقض التعريف المستفاد من هذا للنبات بما ليس فيه الحس والحركة من أجزاء الحيوان أو متولداته كالظفر والعظم والشعر واللبن والعسل مع انه لم يعد نباتا بل ينتقض به حصر المنزج في الاقسام الثلاثة لان عدم دخوله في الحيوان والمعدني ظاهر فاذا لم يعد من النبات أيضا لم يتم المحصر المذكور وأقول لدل النبات الذي لم يعد هذا منه هو المتعارف الذي اعتبر كونه نباتا من الارض وأما مطلق النبات المفسر بما هو مستفاد من هذا التقسيم فلا شك في صدقه على ما ذكر وعده منه يشهد بذلك قولهم نبت شعره وظفره ونحو ذلك وبعد فيه تأمل فليتبأمل (قوله اذلا قطع بعدمه في النبات والمعدني الخ) وهذا ليس بعيد من قواعد الفلاسفة فلنهم ذهبوا الى أن تباعد الازجحة من الاعتدال الحقيقي على التدرج حيث اتفقوا على ان من المعدني ما وصل الى أفق النبات ومن النبات ما وصل الى أفق الحيوان كما يشير اليه قوله صلى الله عليه وسلم أكرموا عمتكم الخلّة الحديث (قوله أي كونه قابلا لضرب الخ) وحقيقة الانطراق اندفاع الجسم بانبساط بعض له في أبعاده من غير انفصال شيء منه (قوله هو جوهر يشبه النحاس الخ) وذكر آخرون أنه لا يوجد في زماننا والذي

(كالزاج وإماغ-يرذائب) إما (لفرط الرطوبة كالزئبق أو) لفرط (اليبوسة كالياقوت) واللعل والزبرجد ونحو ذلك (و) بعد الفراغ عن المعدني شرع في النبات ترقيا من الأدنى إلى الأعلى فقال (بشارك النبات) لاختصاصه بزيادة اعتدال لا توجد في المعدني (الحيوان في الاحتياج إلى قوى طبيعية) سميت بهم بناء على أن الطبيعة تطلق على ما يفعل بغير إرادة (منها) القوة (الغاذية التي) لا بد منها في بقاء الشخص مدة حياته (نحويل الغذاء إلى مشاكلة المتغذى) بدلا لما ينحل عنه (وتخدمها) قوى أربع الأولى (الجاذبة) التي تجذب المحتاج إليه من الغذاء (و) الثانية (الماسكة)

يتخذ منه المرأى مركب من الفلزات يسمى الحديد الصيني وليس بالخارصيني (قوله بزيادة اعتدال الخ) لما ذكر أن الأقرب إلى الاعتدال الحقيقي بحسب المزاج هو النوع الانساني فكل ما كان أقرب إليه كان أزيد اعتدالا وكل ما كان أبعد كان أنقص (قوله بناء على أن الطبيعة تطلق الخ) فيكون نسبة القوى إليها نسبة العام إلى الخاص على أن القوة تطلق على مبدأ الفعل مطلقا وانما قد الطبيعة بغير الإرادة لبيان التقابل بين هذه القوى والقوى الآتية التي فعلها مع الإرادة أعني المدركة والحركة فتدبر (قوله لا بد منها في بقاء الشخص الخ) قلوا ان ظاهر كلام البعض مشعر بأنها نفس الهاضمة والبعض الآخر بأنها عبارة عن مجموع الأربعة الآتية التي عدها الجمهور خوادم والمحققون على أنها غيرها كما هو صريح هذا المتن وحاصل ما فرقوا به بينها وبين الهاضمة أن الغاذية هي التي تنصرف فيما حصل له كمال الاستعداد الحاصل بفعل الهاضمة إلى أن تجعله جزءا بالفعل وهذا معنى إحالة الغذاء إلى مشاكلة المتغذى فحينئذ يراد بالغذاء ما هو بالفعل وبالإحالة التغيير في الجوهر والهاضمة هي التي تنصرف فيما يرد على البدن من حين المضغ إلى أن يحصل له كمال الاستعداد أن يصير جزءا من المتغذى وهذا معنى إحالتها الغذاء إلى ما يليق بجوهر المتغذى فيراد بالغذاء حينئذ ما هو بالقوة كاللحم والخبز والواردين على البدن وبالإحالة التغيير في الكيف فانهم (قوله التي تجذب المحتاج إليه الخ) ويدل على وجودها في المدة حركة الغذاء من القسم إليها حركة

التي تمسك الغذاء المجذوب الى أن تهضمه الهاضمة (و) الثالثة (الهاضمة) التي تعدّ الغذاء لأن يصير جزءاً بالفعل (و) الرابعة (الدافعة) التي تدفع الغذاء المهياً للتغذية عضواً اليه وتدفع الفضل الغير الملائم له عنه ولولا دفعها لياه لم يخل شيء من الاعضاء عن أخلط نفسه (وأولى مراتب الهضم) الذي هو فعل الهاضمة يعني للهضم مراتب أربع أولها (في المعدة وابتداءه في الفم) لاتصال سطحه بسطح المعدة (ثم في الكبد ثم في العروق ثم في الاعضاء) وهذه هي الثلاث الباقية (ومنها) أي من القوى الطبيعية (النامية) والقياس المنية لان فعل القوة هو الانغناء والنامي انما هو الجسم وتسامح لا ازدواج وبالجملة هي القوة (التي تدخل الغذاء) المهياً (في أجزاء الجسم)

صاعدة كما في البهائم والانسان المعلق برجليه فانها قسرية لكونها على خلاف الطبع وعدم الشعور من الغذاء المتحرك وليس القاسر أمراً من الخارج للقطع بانتفائه ولا ارادة من الحيوان لوقوعها حيث لا ارادة كما اذا كان في الغذاء شعرة أو عظم مثلاً فينقلب الى المعدة لقرط شوقها وان كنت تريد اخراجه من الفم ثم الاستدلال على وجودها في باقى الاعضاء أيضاً مذكور في المطولات (قوله التي تمسك الغذاء الخ) ويدل على وجودها ان الغذاء وان كان في غاية الرقة والسيلان يبقى في المعدة الى الانهضام وان المني مع اقتضائه الحركة الى السفلى يبقى في الرحم وكذا الدم في سائر الاعضاء (قوله تعد الغذاء الخ) ويدل على وجودها تغير الغذاء في المعدة وظهور طعم الحموضة في الجشاء ثم غام الاستحالة ثم تبدل الصورة الى صور الاخلط (قوله لان يصير جزءاً بالفعل الخ) هذه الصيرورة فعل الغازية المتأخر عن الاعداد الذي هو فعل الهاضمة كما ظهر مما سبق ولذا كانت الهاضمة من خوادم الغازية (قوله تدفع الغذاء الخ) ويدل على وجودها دفعها لما في المعدة عند القيء بالتحرك الى فوق بحيث يحس بتحريك الاحشاء تبعاً لذلك وكذا دفعها لما في الامعاء بالاسهال وفي الرحم بوضع الجنين (قوله للهضم مراقب أربع الخ) والتفصيل كما قالوا هو أن الغذاء من ابتداء المضغ الى ان يصير جزءاً من العضو يعرض له في كل آن تغير واستحالة من غير ان يكون ذلك محصوراً في عدد لكن لما تطروا الى الغذاء والعضو المتغذى وظهور التغير الى غاية حصروا

فتضمه اليها (فيزيد في أقطاره) الثلاثة الطول والعرض والعمق (بنسبة طبيعية) أي نسبة تقتضيها طبيعة الشخص الذي له تلك القوة الى غاية التشوق فيه فخرج الورم فانه ليس على النسبة الطبيعية والسمن لانه قد يكون بعد كمال التشو أيضا كالورم وانما الاحتياج الى تلك القوة لتكميل الشخص ووصوله الى كماله (ومنها)

مراتبه بذلك الاعتبار في أربع الأولى في المعدة والثانية في الكبد والثالثة في العروق والرابعة في الاعضاء وذلك لان هضم الغذاء اما ان يلزمه خلع صورته وهو الذي به يتغير الى ان يصير كيلوسا وهو الهضم في المعدة وابتداء هذه المرتبة في الفم لان سطح الفم والمعدة متصل واحد فجعل ما فيهما هضما واحدا خلافا لمن جعلهما هضمين واما أن يلزمه خلع الصورة فحينئذ اما أن يلزم من كمال نضجه حصول الصورة العضوية وشبهه بها في المزاج أولا والثاني هو الكيلوسة الخلطية التي هي الهضم في الكبد والاول اما ان يصير به جزءا من العنفس فهو الهضم فيه والا فهو الهضم في العروق (قوله في أقطاره الثلاثة الخ) قد يقال قيد الاقطار الخ لاجراء الزيادات الصناعية كما اذا غيرت شمة من شكل الى آخر بحيث تنقص من واحد من أقطارها وتزيد في آخر منها فان ذلك زيادة فيها لكن ليست في جميع أقطارها واعترض بأنه كلام قليل الجدوى فان كلامنا انما هو في القوى الطبيعية مع أنه قد تكون الزيادة فيها في أقطارها الثلاثة كما اذا ضممنا اليها قدرا آخر ومزجناه بجميعها (قوله والسمن الخ) قد يقال ان السمن خارج بقيد الاقطار لانه لا يزيد في الطول كما سبق ورد بالمتن والتحقيق أنه خارج بقيد النسبة الطبيعية كالورم لانه لا يدخل في جوهر الاعضاء الاصلية شيئا بل انما يدخل في الاجزاء المتولدة من الدم كاللحم والشحم قطهر ان السمن والورم مشتركان في انهما ليسا على النسبة الطبيعية ويتفرع عليه أنهما قد يكونان بعد كمال التشو فاذا صتبع الشارح « مدظله » كما ترى فيه اضطراب لا يخفى على الفطن ثم اعلم أن قيد مداخله الاجزاء لاجراء الخلط بالمعنى الحقيقي الذي مراعى انبساط الجرم من غير أن يتوارد عليه جرم آخر وأما الخلط بالمعنى الآخر الذي سبق أيضا أعني انبساط الجسم بمداخله الاجزاء الهوائية فع أنه ليس واردا على المتنفس خارج لان المراد من الغذاء

القوة (المولدة التي) يحتاج اليها البقاء النوع وهي قوة (تحصل من الغذاء) بعد الهضم التام (ما يصلح) أن يكون (مبدأ) ومادة (لشخص آخر) من نوع المغذى (وتفصله) أي ما يصلح مبدأ (الى أجزاء مختلفة وتنفيد هذه الهيات الاثنية به) والمحققون على أن هذه الافعال الثلاثة مستندة الى قوى ثلاث

الداخل هنا هو ما يكون من نوع المغذى على ما سبق تحقيقه في مبحث النمو والتدبير في هذا بندفع ما أورد ههنا من انما لانسلم حصول الزيادة في صورة النمو لان الزيادة اما في الجسم الاصلى أو الوارد وكلاهما في حيز المنع لان كلا من الجسمين على حاله الذي قبل الورود غايته أنه انضاف جسم الى جسم فحصل مجموع أعظم من كل منهما وهذا المجموع لم يكن قبل صغيرا ثم عظم فلم يتوارد العظم والصغير على موضوع واحد بعينه اذ الصغير أحد الجسمين المضمين ولم يصير عظميا والعظيم هو المجموع ولم يكن صغيرا فلم يكن هناك جسم تام وحاصل الاندفاع هو أنه ليس المراد من زيادة المقدار وعظمه في النمو هو عروض المقدار الزائد على ما كان مقداره صغيرا بعينه فان ذلك على تقدير امكانه هو التخلخل الحقيقي الخارج عما نحن فيه كما مر آنفا بل المراد هو تفرق اتصال أجزاء الجسم الاصلى بمداخله الاجزاء الغذائية في مساهمها من غير ايلام فيكون المراد من الصغير حيثئذ هو عدم التفرق المذكور ولا شك في ورودهما بالمعنى المذكور على موضوع بعينه فلا اشكال فان قبل نعل النامية كما علم ايراد الغذاء الى العضو وتشبيهه والصاقه به كالغاذية فما الفرق قلنا الفرق كما قالوا هو أن الغاذية نفعل هذه الافعال حيث يكون الوارد مساويا للمحتل والنامية نفعل ازيد مما تحلل فليتأمل (قوله من نوع المغذى الخ) الاولى ان يزيد عليه أو من يحسنه لما يأتي قريبا قبصر (قوله والمحققون الخ) تعريض على المصنف بان ما صرح به من ان المولدة قوة واحدة يصدر عنها الافعال الثلاثة لا يلائم القاعدة المقررة بين الفلاسفة من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فالتحقيق عندهم هو استناد تلك الافعال الى قوى ثلاث لا الى قوة واحدة ثم بين المصنف تلك القوى بما حاصبه ان الاولى تجذب الدم الى الاتيين

والمولدة اسم للقوى الثلاث (وقد يستند هذا) الفعل الاخير (الى) قوة (أخرى
تسمى مصورة) فيخص المولدة بالتخصيل والتفصيل (ثم) انهم (اضطر بواقي أن تعدد
هذه القوى) الطبيعية كلها (بالذات أو) بمحض (الحيثيات) والاعتبارات وما تقرر
عندهم من أن أثر الواحد لا يكون الا واحدا فانما هو في الواحد من جميع الجهات
(و) اضطر بوا أيضا (في أن الجامع للاجزاء والحافظ لها والمدير لها) أن يتم الشخص
ماذا) فقبل الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس
الام الى أن يستعد لقبول النفس ثم بعد ذلك حدونها تصبح حافظة له وجامعة لسائر
الاجزاء بطريق ايراد الغذاء وقبل الجامع للاجزاء نفس الوالدين والحافظ لذلك
الاجتماع

وتصرف فيه الى ان يصير منيا ومبدا لشخص آخر من نوع جنسه كالبغل وتخص
باسم المحصلة والثانية هي التي تتصرف في ذلك التي تفصل كفياته المزاجية وتزجها
تزيجات بحسب كل عضو وعضو قعين لكل مزاجا خاصا وتخص باسم المفصلة والمغيرة
الاولى وهذه تتميز عن المغيرة التي من جملة الغذائية بلها انما تكون قبل تلك وقبل حصول
البدن باعضائه والثالثة هي التي تفيد تميز الاجزاء وتشكلها على مقادير وأوضاع قلبس
كل عضو صورته الخاصة به فيكمل وجود الاعضاء وتخص باسم المصورة ومحلها للمي
أيضا ولكن كلام القوم متردد في ان المولدة اسم للقوى الثلاث جميعا أو للمحصلة وحدها
أولها والمفصلة معا انتهى (قوله والمولدة اسم للقوى الثلاث الخ) فيه أن سوق العبارة
دال على ان هذا أيضا بما عليه المحققون وليس كذلك قاله مع ما سبق آنفا من
التصريح بان كلامهم متردد في ذلك ليس في قواعدهم ما يحقق ويؤيد كون المولدة
اسما لجميع القوى الثلاث لالبهضها فينبذ كان الظاهر عدم التعرض لهذه التسمية أو
التعرض لمديها أيضا أعني تسمية البعض كما سبق آنفا من المصنف ان قيل لعل
الشارح لم يذكرها بقصد النحول فيها عليه المحققون بل استثناها لبيان حديل قول
المصنف الآتي أعني قوله وقد يستند هذا الخ بناء على ان المراد منه بيان تسمية

أولا القوة المصورة لبدن الجنين ثم نفسه الناطقة (وتحيروا في كيفية صدور
الافعال المنقطة) المحكمة على النظام المخصوص (و) كيفية صدور (الصور)
العجيبة (والاشكال الغريبة) والالوان المختلفة (التي تشاهد في أنواع النبات
عن القوى الطبيعية) التي هي أعراض قائمة بالاعضاء لا يتصور لها قدرة وإرادة
وعلم (والتجوا آخر الى الخالق القدير) والحكيم الخبير * ثم انه أراد

البعض أغنى المحصلة والمفصلة بالمولدة وكون الفعل الاخير من قوة أخرى تسمى مصورة
قلت الظاهر انه ليس المراد من قول المصنف وقد يستند الخ ذلك حتى يكون عديلا للتسمية بجميع
القوى بالمولدة بل هو عديل لسابق كلامه الدال على أن المولدة قوة واحدة يصدر عنها الافعال
الثلاثة فيكون المراد من المولدة قوة يصدر منها الفعلان الاولان أغنى التحصيل والتفصيل
فقط والفعل الاخير مستند الى قوة أخرى الخ يدل على ما ذكرنا ظاهرا عبارة الشارح
الآتية حيث قال فخص المولدة بالتحصيل والتفصيل ولم يقل بالمحصلة والمفصلة فتأمل
جدا (قوله القوة المصورة لبدن الجنين الخ) اعلم أن ههنا بحثا مشهورا هو أن الفلاسفة يعملون
المولدة والمصورة وغيرهما وسائط للنفس وآلات لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وغام
صور الاعضاء فالقول باستناد صور الاعضاء وحفظ اجتماع الاجزاء الى الصورة قول
بحدوث الآلة قبل ذى الآلة وبفعلها بنفسها من غير مستعمل اليها وهو باطل والجواب
بعد تسليم أن النفس ليست بقديمة كما هو رأى بعض الفلاسفة ولا حادثة قبل حدوث
البدن كما هو رأى بعض الملمين هو ان ذلك انما يرد لو جعلت تلك القوة من قوى النفس
الناطققة للولود أما اذا جعلت من قوى النفس الحيوانية أو من قوى النفس الناطقة
الادم فلا يلتدبر (قوله والتجوا آخر الخ) قال في شرح المقاصد فان اعترفوا بأن القوى
في مرتبة الوسائط والآلات لا الفواعل والمؤثرات والمؤثر انما هو القادر المختار الفعال
لما يشاء فقد قصدوا اه أقول ظهر بذلك انه لم يعرف بعد حصول الاعتراف والاعيان
المنجى لهم غايته أنه الجاهل النظر والفكر آخر الى اعترفوا به أولا فليتأمل حق
التأمل

بيان خواص الحيوان فقال (ويختص الحيوان بقوى نفسانية) نسبة الى النفس الحيوانية أو الناطقة لكون تلك القوى في الانسان أكمل منها في سائر الحيوانات (مدركة ومحركة) احتيج اليهما الطلب النافع ودفع الضار لان ذلك بادرا كهـما والاقتدار على الحركة الى النافع وعن الضار (فالمدركة) قدمها على المحركة لكون الحركة تابعة للإرادة التابعة للإدراك (الحواس الظاهرة) باعتبار محالها أو مدركاتها (والباطنة) لان الكلام في القوى المشتركة والقوى النطقية المدركة للكميات مختصة بالانسان وقدم الظاهرة لظهورها وكونها متفقا عليها (فن الظاهرة) قوة (المس وهي قوة سارية في) جميع (البدن بها يدرك الحرارة

(قوله بيان خواص الحيوان الخ) بخلاف ما مر من القوى الطبيعية فانها مشتركة بين الحيوان والنبات وان كان اشتراكا بحسب المفهوم دون الحقيقة اذ صرحوا بأن غاذية الحيوان تخالف بالنوع غاذية النبات بل غاذية كل عضو تخالف غاذية عضو آخر (قوله لان الكلام في القوى المشتركة الخ) دفع لما يورد من ان القوى الحيوانية المخصوصة بالحيوان لا تنحصر في الحواس الظاهرة والباطنة بل ههنا قوة أخرى مخصوصة به وليست من تلك الحواس وهي القوة النطقية المدركة للكميات وحاصل الدفع أن كلامنا في القوى المخصوصة بالحيوان المشتركة بين جميع أنواعه والنطقية مخصوصة بنوع منه وهو الانسان وسيأتي بيانها ان شاء الله تعالى (قوله لظهورها الخ) لما ان كل أحد يجد من نفسه تلك الإدراكات وتعلقها بما يخصها من الآلات وأما الباطنة فلا تثبت بالإبرهان كما يأتي ثم قالوا الحق انه لا جزم بامتناع قوة سادسة من الظاهرة أو الباطنة اذ الممكن قد لا يوجد لا تتفاء شرط من شرائط وجوده وأقول بل لا جزم بعدم وجودها من الباطنة فافهم (قوله في جميع البدن الخ) الاولى في أكثر البدن كما صرح به الأكثر لما قالوا ان بعض الاعضاء كالكبد والطحال والكلى والعظم مما ليس فيه حس المس على ما بين في محله ثم اعلم ان قوة المس قد أثبتت لبعضهم للفلكيات أيضا زعموا منهم أنها من نوابع الحياة والافلاك حية عندهم فلها شعور وليس ورد بأن وجودها في الفلك تعطيل لانها لجذب الملائم ودفع المنافر والفلك

والبرودة) واليبوسة والرطوبة والملاسة والخشونة الى غير ذلك واحتياج الحيوان اليها أكثر من غيرها ولذلك كثيرا ما يبطل حس الذوق أو غيره ويبقى الحيوان حيوانا بخلاف هذه (ومنها) قوة (الذوق) وهو تال للسر في المنفعة بحيث يفعل ما به يتقوم البدن وهو اختيار الغذاء ويوافق في الاحتياج الى الملاسة (وهي قوة منبهة) أي منتشرة من به اذا نشره (في العصب المفروش على جرم اللسان به يدرك الطعوم) ولا بد من الرطوبة العذبة أي الحالية في نفسها عن الطعوم كلها (ومنها) قوة (الشم وهو قوة في رائدتي مقدم الدماغ) كحلمتي الندى (به يدرك الروائح بوصول الهواء) المتكيف بها الاقرب فالاقرب الى ما يجاور محل هذه القوة فتدركها (لأبناقصال الاجزاء) عن ذي الرائحة كما زعم البعض وذلك لان المسك القليل يعطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك مدة بقاءه ولا يقل وزنه واحتج المخالف بوجهين الاول أن الحرارة تهيج الروائح وتشرها والبرد يخفيها فدل ذلك على أن الشم بالتحليل

يتم عليه ذلك لامتناع الكون والفساد عليه وفيه نظر لان وجودها لذلك يجوز أن يكون مخصوصا بالسفليات وأما في الملكية فلم لا يجوز أن يكون وجودها لغرض آخر كتلذذها بالامسة فتأمل فالتحقق هو منع كونها من توابع الحياة مطلقا وأما القول بوجودها للعصريات كما ذهب اليه بعض فما لا يصني اليه (قوله بخلاف هذه) أي قوة اللس فقالوا هي في الحيوان بمنزلة الغذائية في النبات (قوله ولا بد من الرطوبة العذبة الخ) واختلفوا في أن توسط تلك الرطوبة بأن يخالطها أجزاء ذى الطعم فتتغذى بها في اللسان فتدرك حاسة الذوق بذلك أو بان تسحيل الرطوبة الى كيفية الطعوم وتقبل الطعم منه من غير مخالطة ففي الاول تكون الرطوبة واسطة سهولة وصول جوهر المحسوس الى الحاسة فيكون احساس كيفيته علامة الحاس للمحسوس بلا واسطة وعلى الثاني يكون المحسوس بالحقبة هو الرطوبة ويكون احساس كيفية المنطوم بواسطة الرطوبة (قوله بوصول الهواء الخ) ومن الاشراقين من يقول انما عند اتصالنا بالملكيات نشم منها روائح أطيب من المسك والفضة لانهما فاشطاط الشم بوجود الهواء

فلنالم لا يجوز أن يكون ذلك لتأثير الحرارة في الهواء واعدادها اياه لا تصاف بالرائحة
أوفي الآله واعدادها للشم والثاني أن التفاحة تذبل من كثرة الشم فلولا أنه يتحلل
شيء منها لم يكن كذلك فلناذبولها من وصول النفس وكثرة اللمس (ومنها) قوة
(السمع وهي قوة مودعة في عصب باطن الصماخ يدرك بها الاصوات بوصول الهواء)
الحامل للصوت الى ذلك العصب (ومنها) قوة (البصر وهي قوة مودعة في)
التجويف الذي في (ملتقى العصبين المجوفتين) الناتئين من مقدم الدماغ المتقاربين
الى التلاقي (المفترقتين) بعد التلاقي الى أن تتأديا (الى العينين) فتنفذ اليمنى
الى العين اليمنى واليسرى الى اليسرى وقيل بالعكس (يدرك بها الالوان والاضواء)
أولا وبالذات وبتوسطهما سائر المبصرات (اما بالانطباع) أي انطباع صورة المرئي
في العين (أو بخروج الشعاع) من العين على هيئة مخروط رأسه عند العين وقاعدته
عند المبصر (واكل) من الانطباع وخروج الشعاع (أمارات فللأول) منهما
(أن) العين جسم صلب نوراني فان (نور العين مرئي) في الظلمة اذا حل المنتبه
من النوم عينه (و) كل جسم كذلك اذا قابله كثيف ملون انطبع شبحه فيه فان
(انطباع الشبح في القابل المقابل ضروري) كما في المرآة وهذا انما يفيد انطباع
الشبح في العين لا كون الابصار به (و) له أيضا (ان سائر الحواس) انما تدرك
بأن (ياتيها المحسوس) لا بأن يخرج منها شيء الى المحسوس فكذا الابصار
ورد بأنه تمثيل بلا جامع (و) له أيضا (أن صورة الشمس قد تبقى زمانا في عين
من أطال النظر اليها ثم أعرض) عنها وما ذلك الا لانطباع وردا أيضا بأن
صورة المرئي باقية في الحس المشترك كما يأتي لافي الباصرة (والثاني) أي كون

وتكليفه بالرائحة انما هو في العناصر (قوله الحامل للصوت الخ) والقائلون بأن
للفلكيات أصواتا عجيبية يصير من سماعها الآذان كما حكى ذاك من أكابر الحكماء
القدماء لا يجعلون حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء الا في العناصر كما سبق في الشم

الرؤية بخروج الشعاع (أن الرؤية تتفاوت بتفاوت الشعاع) فان من قل شعاع
بصره كان ادراكه للقريب أصح منه للبعيد لتفريق الشعاع في البعيد ومن كثر
شعاع بصره كان ادراكه للبعيد أصح لان الحركة في المسافة الطويلة تفيد رقة
وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال قلنا لو كان الشعاع طريق
الرؤية فكما كان أكثر كانت الرؤية أصح فالرؤية الخاصة له بالحركة المذكورة
لا تكون سبباً لاصحية الرؤية بل تنافيهما (و) له أيضاً (انه يشاهد في الظلمة
انفصال النور من العين) واشراقه على الانف (و) انه يشاهد (عند تغميض العين
على السراج خطوط شعاعية) اتصلت بين العين والسراج قلنا هذا انما يكون
امارة على وجود شعاع ولا يفيد أن الابصار انما يكون بذلك كيف ولو كان كذلك
لوجب أن لا يرى المرئي الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وليس
كذلك لاننا كما فتحنا العين أبصرناه بلا تفاوت في القريب والبعيد (وعندنا
الرؤية بمحض خلق الله) عند فتح العين ولا تشترط بشئ (وما يقال) هو قول

(قوله الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الخ) يقال هذا انما يتم لو أريد بخروج
الشعاع تحركه حركة حقيقية وليس كذلك فان ذلك باطل سواء أريد من الشعاع ما هو
من قبيل الامراض أو ما هو جسم شعاعي يتحرك من العين الى المرئي أما الاول فلما
من امتناع انتقال الامراض وأما الثاني فلما ذكره الشارح « مد ظله » ولاننا
قاطمون بامتناع أن يخرج من العين جسم فينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا
أطبق الجفن عاد اليها وانعدم وان يتحرك الى جميع الجهات بلا قاصر وإرادة وينفذ في
الافلاك ويخترقها فيرى الكواكب ولا ينتوش بهبوب الرياح كتشوش الاصوات بها
وميلها بها وأيضاً لو كان كذلك لكان رؤية مافي نحو الماء من جهة مسامه فيلزم أن
يرى مافي الخلف أكثر ممافي الماء لان مسام الخلف أكثر ويلزم أيضاً ان تكون الرؤية
بقدر المسام من غير أن يرى الشئ بجموعه وكل ذلك باطل وأما اذا أريد به تحركه
حركة وهمية لاحقيقية فلا نسلم انهم بنوا كونها وهمية بأن في آلة الابصار أجساما

الفلاسفة وتبعهم المعتزلة (أنه يشترط في) صحة (الابصار بعد سلامة الحاسة
و) بعد (القصد) الى الاحساس (وحضور المبصر) عند الرائي (كونه) أى
المبصر (كثيفا) مانعا من نفوذ الشعاع فيه والمراد أن يكون له حظ من الكثافة
وان كان له لطافة ما كالزجاج فان مثله للطافته لا يحجب ما وراءه من الابصار
والكثافته يصير مرئيا (مضيا) امام ذاته أو من غيره (مقابلا) للرأي (أوفى
حكمه) كافي رؤية الانسان وجهه في المرآة (بلا حجاب) بين الرائي والمرئي (ولا
افراط قرب) فان المبصر اذا قرب من المبصر جدا بطل الابصار (ولا) افراط
(بعد) هذا يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وحسب عظم المرئي وصغره واشراق
لونه وكودته (ولا) افراط (صغروا) سبب (غلط) للرؤية فانا نجد انتفاء
الرؤية عند انتفاء شئ من تلك الشرائط (ممنوع) لجواز أن يخلق الله تعالى الرؤية
بدون هذه الشرائط وعدم الوقوع لا يدل على الامتناع (وكذا دعوى لزومها) أى
الرؤية (عند) تحقق (تلك الشرائط) ممنوعة اذ يمكن مع تحقق هذه الشرائط أن
لا يخلق الله تعالى الرؤية كما يجب أولياءه من أعدائه في مواطن كثيرة قال في
شرح المقاصد منهم من قال اشتراط هذه الشرائط انما هو عند تعلق النفس بالبدن
هذا التعلق المخصوص أو كون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على حد آخر
فوقه كافي الآخرة هذا (ومن) الحواس (الباطنة) الثابتة بالدليل (الحس

شعاعية مضيئة تسمى بروح الباصرة ويرسم منها عند فتح العين بين العين والمرئي
مخروط وهمي زاويته عند المجليدية وتحدث منها في القابل المقابل أشعة وأضواء يتوهم
من حدوثها حركتها من العين الى المرئي وتكون سببا لادراكه ولقوة تلك الاشعة فيما
يحاذى مركز العين الذي هو بمنزلة الزاوية لذلك المخروط تكون صورته فيه أظهر
وادراكه له أقوى وأكمل قدبر (قوله) اذ يمكن مع تحقق الشرائط أن لا الخ) وأورد عليه
أنه لو جاز عدم الابصار مع تحقق هذه الشرائط لجاز أن يكون بحضرتنا جمال شاهقة

المشترك وهي القوة التي يجتمع فيها صور المحسوسات (بالحواس الظاهرة التي يجد كل أحد من نفسه ادراكاتها وتعلقها بما يخصها من الآلات) بالتأدي اليها من طرق الحواس) الظاهرة (بدليل الحكم ببعض) من المحسوسات بالحواس الظاهرة (على البعض) ايجاباً أو سلباً كالحكم بأن هذا الملموس هو هذا الملمون فان الحاكم بالنسبة لا بد أن يحضر عنده الطرفان حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما وليس من من القوى الظاهرة كذلك فلا بد من قوة باطنية فان قيل الحاكم هو العقل قلنا ان مدرك الجزئيات عندهم ليس إلا قوى جسمانية كما يأتي لكن يرد عليهم صحة الحكم بان زيدا انسان مع انه لا يمكن للقوى الجسمانية ادراك الكليات والمدرك للجزئي هو مدرك الكل والابطال أن الحاكم لا بد أن يحضر عنده الطرفان فان قيل الحاكم هو العقل لكنه يمتنع ارتسام صور المحسوسات فيه فوجب أن يكون هناك قوة جسمانية يرتسم فيها صورها كلها حتى يتصور حضورها عنده قلنا الحضور عند العقل لا يجب أن يكون باجتماعها في قوة واحدة (و) بدليل (مشاهدة النائم والمريض) على حسب مشاهدة الامور الموجودة (ماليس) وجوده (في

ورياض رائعة ونحن لانراها واللازم باطل وأجيب بأنه ان أريد باللازم امكان ذلك في نفسه فلا نسلم بطلانه وان أريد به تجويز العقل وقوعه بالفعل بحيث لا يكون انتفاؤه معلوماً فلا نسلم لزومه فان العلم بانتفاؤه من العلوم القطعية العادية التي لا تنافيها الاحتمالات العقلية (قوله قلنا الحضور عند العقل لا يجب أن يكون الملح) يعني سلمنا لزوم حضور الطرفين عند الحاكم لكن لانسلم توقف ذلك على ارتسامهما في نفس الحاكم بل انما يتوقف على ادراك الحاكم لهما وادراك الشيء لاخر يحصل ولو بارتمامه في آله كما مر فليكن المحسوسان اللذان يحكم العقل بينهما مرتسمين في آلتين للعقل في واحدة ولا بد في امتناع ذلك من دليل ثم ان الارتسام في محل هل يستلزم ادراك ذلك المحل لما ارتسم فيه أولاً فأمراً لنا بصدد بيانه ان قيل ان الحواس الظاهرة انما تكفي لحكم النفس على الجزئيات في حال حضورها عندها وأما حال غيبتها فلا تكفي ضرورة عدم

الخارج) والإلا آها كل سليم الحس فهو في مدرك جسماني لان الجزئيات لا يدركها إلا قوى جسمانية وليس حسا ظاهرا التعطلة في النوم ولان الرائي ربما كان مغموض العين فوجب أن يكون حسا باطنا هذا ولا يخفى ما فيه (و) بدليل (مشاهدة القطرة النازلة خطا مستقيما) مشاهدة (الشعلة الجواله) الدائرة بسرعة (دائرة) وليس ذلك في الخارج من القوى المدركة فهو في الحس وليس في الباصرة لانها انما تدرك الشيء حيث هو حتى اذا زال عن مكانه لم تدركه فيه بل في مكان آخر فهو في قوة أخرى سوى الباصرة وليست النفس لاستحالة كونها محلا لمقادير فهي قوة جسمانية باطنة وفيه نظر لجواز أن يكون ذلك لارتسامه في الباصرة وقولكم

ارتسامها فيها حيثئذ للقطع بأنه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة أو ما في حكمها وكذا فيما صد البصر فلا بد من حاسة باطنة تجتمع فيها صور المحسوسات عند غيبتها أجب بأن هذا إما يوجب أن يكون لكل حس ظاهر حس باطن وأما أن ذلك الباطن يلزم أن يجتمع فيه صور المحسوسات فلا كذا في شرح المقاصد (أقول) استلزام ما ذكر أن يكون لكل ظاهر باطن ممنوع أيضا لم لا يجوز أن يكون ارتسام المحسوسات في الحواس الظاهرة حالة حضورها كإياها في ادراك النفس إياها مطلقا سواء في حضورها أو غيبتها بأن يكون ذلك الارتسام علة للادراك حال الحضور ومعددا حال الغيبة فليتأمل وأيضا لان لم انتفاء الارتسام فيها عند غيبة ما ارتسم فيها عنها فإني في شرح المقاصد من منع ذلك مكابرة فله إذا جاز بقاء الارتسام عند غيبة الارتسام في الحس الباطن كما قالوا به كان البقاء في الحس الظاهر أولى ويكون التفاوت في حالة الحضور والغيبة بسبب الارتسام وضعفه كما قالوا بذلك في الظاهر والباطن على ما يشير إليه الشارح (قوله ولا يخفى ما فيه الخ) لعله إشارة إلى أن معنى ذلك على أصلهم الذي هو أن صور المحسوسات لا ترسم في النفس وهو في حيز الميع على ما سيأتي (قوله حتى اذا زال من مكانه لم تدركه الخ) ان أراد أنه لا يبقى صورة المدركة في ذلك المكان مرتسمة في الباصرة في الزمان الثاني فهو أول النزاع وفي حيز المنع كما مر قريبا وان أراد أنها لا تبقى عند ارتسام صورة المدركة في المكان الآخر لاستلزامه كونه في مكانين

انها لا تدرك الشيء الا حيث هو ممنوع اذا لا دليل عليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد العلم لم لا يجوز أن ينطبق فيها صورة الجسم في حيز وقيل انما هي انما ينطبق فيها صورته في حيز آخر واذا اجتمعت الصورتان فيها اشعرت بهما معا على انها صورة واحدة لشيء واحد ممتد على الاستقامة أو الاستدارة وأيضا ارتسام ماله مقدار في النفس انما يستحيل اذا كان حلول الصورة فيها لحلول الاعراض في محالها وهو ممنوع (و) منها (الخيال وهي) القوة (التي تحفظ صور المحسوسات) المرتسمة في الحس المشترك اذا غابت عن الحواس الظاهرة واحتيج الى الحفظ لحفظ النظام فانا اذا ابصرنا الشيء نأبى ان نعرف أنه هو المبصر أولا ما حصل التمييز بين الضار والنافع (بدليل انها) أي صور المحسوسات (تزول عن الحس المشترك لا بالكلية) بحيث تحتاج الى احساس جديد (كفاي النسيان بل مع سهولة الاستحضار) بادنى التفات كما في الذهول فلو لا أنها مخزونة في قوة أخرى يستحضرها الحس المشترك من جهة المابقي فرق بين الذهول والنسيان واعترض بأنه يجوز أن لا تكون محفوظة الا في الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول

فممنوع أيضا لما مر انه لا تناقض بين ادراك الشيء في هذا المكان وادراكه في ذلك المكان ولو في زمان واحد اذا كان بطريق التصور انما التناقض في الادراكين اذا كان بطريق التصديق وان أراد امتناع الصورتين في محل واحد فهو قياس الصور على الموجودات الخارجية وهو قياس مع الفارق وهذا الشق الاخير من التردد هو الذي يلائم قوله الآتي في بيان وجه النظر أعني قوله لم لا يجوز أن ينطبق فيها صورة الجسم في حيز الخ فنفطنه (قوله واعترض بأنه يجوز أن لا تكون محفوظة الخ) وأقول يجوز أيضا أن لا تكون محفوظة الا في الحواس الظاهرة ويكون الادراك والذهول بالتفات النفس وعدمه ويكون الفرق بين المشاهدة والخيال عائدا الى ما ذكره الشارح «مد ظله» أو الى قوة الارتسام وضعفه كما سبق منا وحيث لا يثبت الاحتياج الى الحس المشترك فضلا عن الخيال قد برهن انه قد استدل على مفارقة الخيال للحس المشترك

بعدمه ويكون الفرق بين المشاهدة والتخيل عائدا الى الحضور عند الحواس الظاهرة والغيبية عنها (و) منها (الوهم وهي القوة التي بها ادراك المعاني الجزئية) المتعلقة بالصور المحسوسة والمراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة كالعداوة الجزئية التي تدركها الشاة من الذئب فتهرب عنه والمحبة الجزئية التي تدركها السحلة من أمها فتميل اليها فكون تلك المعاني جزئية دليل على مغايرة القوة المدركة لها للنفس بناء على انها لا تدرك الجزئيات مع وجود ادراكها في الحيوانات العجم كما مر (و) منها (الحافظة لاحكام الوهم) كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرهما أن قوة القبول غير قوة الحفظ والحافظ للمعاني غير الحافظ للصور ويسمى اقوم ذاكرة ذبها الذكري ملاحظة المحفوظ بعد الذهول عنه (و) منها (المتصرفه) التي (تتصرف في الصور)

بأن في تصور المحسوسات قبولا وحفظا وهما اثران فلا بد لهما من مبدئين لامتناع صدور الكثير من الواحد فالقبول من الحس المشترك والحفظ من الخيال واعترض بأن الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فلا بد من اجتماعهما في قوة واحدة فليتدبر (قوله دليل على مغايرة القوة المدركة لها للنفس الخ) وأيضا كون تلك المعاني مما لم تتأد من الحواس الظاهرة دليل على مغايرتها للحس المشترك لكن بقي الكلام في أن القوة الواحدة اذا جاز أن تكون مدركة لانواع المحسوسات فلم لا يجوز أن تكون مدركة للمعاني المتعلقة بها أيضا فليتنامل (قوله بناء على انها لا تدرك الجزئيات الخ) أقول امتناع ادراك النفس للجزئيات انما يتم لو ثبت ان ادراكها لها موقوف على ارتسامها فيها أما لو لم يتوقف عليه بل كفى فيه ارتسامها في آلائها أيضا فلا على ان امتناع ارتسام الجزئيات في النفس في حيز المنع أيضا كما سيأتي لكن هذا لا يضر بما نحن بصدده من مغايرة قوة الوهم للنفس وأيضا يبقى الاشكال بما ذكره الشارح « مد ظله » بقوله مع وجود ادراكها في الحيوانات العجم فتدبر جدا (قوله ووجه تغايرهما أن قوة القبول الخ) أقول وانت بما ألقينا اليك فيما سبق يمكنك المنع في هاتين المقدمتين فتبصر

المحسوسة (والمعاني) الجبرئية المنتزعة منها بالتركيب تارة والتفصيل أخرى مثل
 انسان ذى رأسين وانسان عديم الرأس وحيوان نصفه انسان ونصفه فرس وتصور
 العدو صديقا وبالعكس (و) هذه القوة (تسمى باعتبار استعمال العقل) وحده
 أومع الوهم (إياها مذكورة) باعتبار استعمال (الوهم) من غير تصرف عقلي (مخيلة)
 فان قيل كيف يستعملها الوهم في الصور المحسوسة مع انه غير مدرك لها أجيب
 بأن القوى الباطنة كالمرآة المتقابلة ينعكس الى كل ما ارتسم في الاخرى والوهم
 سلطان تلك القوى فلها تصرف في مدركاتها واستعمالها هو آلة فيها بل لها تسلط
 على مدركات العاقلة فتنازعها وتحكم عليها فنسخها القوة العاقلة بحيث صارت
 مطاوعة لها فقد فاز فوزا عظيما (والحل للحس المشترك مقدم البطن الاول من الدماغ
 والخيال مؤخره والمخيلة البطن الاوسط) منه (والوهم مقدم البطن الاخير) منه
 (والحافضة مؤخره) وعلم ذلك (بدليل الاختلال) للحال (باختلال المحال) المذكورة
 فانه اذا تطرق آفة الى محمل منها اختل فعل القوة المخصوصة دون غيرها فلولاً
 الاختصاص لما كان كذلك (و) بعد الفراغ عن المدركة شرع في (الحركة) والمراد
 بها أعم من الفاعلة للحركة والباعثة عليها كما أن المدركة هي التي يكمل بها الإدراك
 سواء كانت مدركة أو معينة في الإدراك يدل على ذلك قوله (منها) قوة (شوقية)
 وهي إما (تبعث على جلب المنافع أو) على (دفع المضار وتسمى الاولى) الباعثة

(قوله بالتركيب تارة الخ) بأن يجعل صورة مصممة الى صورة أخرى أو تفصلها وغير ما
 عنها وكذا المعاني (قوله البطن الاوسط منه الخ) أقول لما بينوا أن البطن الاوسط
 اصغر البطون وان المتصرف لها جهتا استعمال العقل واستعمال الوهم فاسب أن يكون
 ذلك البطن بمقدمه ومؤخره محلالها فقط (قوله فلولا الاختصاص لما كان الخ) قيل
 ما حاصله انه لا يخفى صعوبة اثبات المقدمات الموردة في مقام اثبات تعدد ذلك وتعيين
 محالها وقد تقدمت الاشارة الى ذلك (قوله والمراد بها أعم من الفاعلة الخ) لم يبدط
 الكلام في القوى المحركة بسطها في المدركة لان المباحث الكلامية لاتعلق بهذه

على جلب المنافع (شهوة و) تسمى (الثانية) الباعثة على دفع المضار (غضبية ومنها) قوة (فاعلية بتدبير الاعصاب) وتقريب الاعضاء (الى جهة مبدئها كافي القبض) لئلا (أو) بتدبيرها وتقريبها (الى خلاف جهته) أى مبدئها (كافي البسط) لها

﴿مقالة في المجردات وفيها بحثان﴾

البحث (الاول في النفس وقسموها الى فلكية وانسانية) فانهم أثبتوا الافلاك أيضا فوسا مجردة لتعقل الكليات وقوى جسمانية لتخيل الجزئيات كالانسان (وقد تطلق) النفس (على مبدئ آثار النبات أو الحيوان وتسمى) نفسا (نباتية أو

تعلقها بتلك ثم اعلم أن بعض هذه القوى قد تفقد في بعض أنواع الحيوان كالبحر في العقرب والخيال في الفرائس وفي اختصاصه بحس الخلقة كالكه وبجسب العارض من أصابه آفة أخلت ببعض ادراكه أو حركته (قوله فانهم أثبتوا الافلاك أيضا الخ) بناء على أن النفس هو الجوهر المجرد المتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف (قوله كالانسان الخ) ان قيل أثبتوا الافلاك مبدأ الحس والحركة فهي حبة عندهم وإذا ثبت لها النفس الناطقة المتعلقة بالكليات أيضا كانت انسانية حقيقة قلنا الانسان هو الحيوان الناطق فكل حيوان حي لكن لا يلزم أن يكون كل حي حيوانا اذ الحيوان كما سبق هو ما يكون فيه مع قوة الحس والحركة قوة التغذية والتنمية أيضا وأيضا المراد بتعقل الكليات في الانسان ما هو شأن العقل الهولاني والعقل بالملكة لا العقل بالفعل والمراد بالحس فيه ما هو بطريق الانفعال وارتسام المثل لا الحضور وأمر الفلكيات ليس كذلك كما قالوا فانهم (قوله وقد تطلق النفس الخ) قالوا من المركبات ماله صورة معدنية يقتصر فعلها على حفظ المواد المجمعة من (٣) الاستقانات المتضادة بكيفياتها المتدامية الى الانفسك لاختلاف ميولها الى أمكنتها المتخالفة ومنها ماله صورة تسمى نفسا نباتية يصدر عنها مع الحفظ المذكور جمع أجزاء أخرى واضافتها الى مواد المركب وصرفها

حيوانية) ثم اعلم انه اختلفت الكلمة في النفس الانسانية (والمعتمد من رأى المتكلمين أن النفس الانسانية جسم) مخالف بالماهية للجسم الذي يتولد منه البدن (لطيف) حي لذاته بخلاف البدن فان حياته بالعرض (سار في البدن) سريان الماء في الورد والنار في الفحم (لا يتبدل) ذاته (ولا يتحمل) أجزاءه بقاؤه في البدن حياة وانتقاله عنه الى عالم الارواح موت (أو الأجزاء الاصلية التي لا تقوم الحياة

في وجوه التغذية والتنمية والتزايد ومنها ماله صورة تسمى نفسا حيوانية يصدر منها مع الحفظ والافعال المذكورة الحس والحركة الارادية ومنها ماله نفس مجردة يصدر عنها مع جميع ماذكر النطق وما يتبعه ثم هذه النفس في الانسان هل هي عبارة عن صورته النوعية التي بها يتم جسمها خاصا أو أم وراء صورته النوعية وبعد تمام الانسان بتلك الصورة يتعلق هذا الامر به فيه تردد ويرجع الثاني أمور مذكورة في المطولات منها التقييد بكونها مجردة فتظن جدا ثم ان النفس قد اطلق على ما يشمل النباتية والحيوانية والانسانية وتفسر حينئذ بأنها كان أول الجسم طبيعي الى ذى حياة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل النوع به في ذاته كهيشة السيف للحديد ويسمى كالا ثانيا فان قيل قد سبق أن الحركة كمال أول قلنا نعم لكن بالنظر الى ماهو بالقوة فانها أول ما يحصل بعد ما لم يكن كما مر وأما بالنظر الى ذات الجسم فكمال ثان والمراد بالطبيعي ما يقابل الصنمعي والآلى ما يكون له قوى وآلات كالغاذية والنامية ونحوهما فخرج بالاول الكمال الثاني وبالجسم كمال المجردات والاعراض وبالطبيعي هيئات المركبات الصناعية والآلى صور البسائط والمعدنيات وبالقيد الاخير ومعناه أن يكون بحيث يمكن أن يصدر عنه بعض أفعال الاحياء وان لم يتوقف على الحياة لاجمعيها لثلا يخرج النفس النباتية والحيوانية النفوس الفلكية فان جميع ما يصدر عنها من التعقلات والحركات التي هي من أفاعيل الحياة تكون دائما وبالفعل بخلاف أفعال النبات والحيوان من التغذية وتقليد المثل والحركة والنطق فانها ليست دائمة وبالفعل بل بالقوة فتدبره (قوله مخالف بالماهية الخ) فانه نوراني علوي خفيف والجسم الذي يتولد عنه البدن ظله في - قلى ثقيل (قوله حي لذاته الخ) أى الحياة متعلقة به أولا وبالذات وبالبدن ثانيا وبالعرض

بأقل منها) الباقية من أول العمر إلى آخره كما ذهب إليه كثير منهم (و) المعتمد (من رأى
الفلاسفة وبهض المتكلمين أنها جوهر مجرد) في ذاته، متصرف في البدن لنا) في
اثبات أنها جسم (وجوه أحدها) أن المدرك للكميات وهو النفس بعينه المدرك
للجزئيات (أنا نحكم) بالكلية (على الجزئي) كقولنا زيد إنسان والحاكم بين
الشيئين لا بد أن يتصورهما (ومدرك الجزئي منها هو الجسم ليس إلا) لانا نعلم بالضرورة
أنا إذا لمسنا النار كان المدرك لحرارتها هو العضو واللامس ولأن غير الإنسان من
الحيوانات العجم يدرك الجزئيات مع الاتفاق على عدم اثبات النفوس المجردة لها
والقول بأن المدرك هو النفس لكن للكميات بالذات وللجزئيات بواسطة العضو يدفعه
أنه يلزم إما اثبات النفوس المجردة لسائر الحيوانات وإما جعل احساساتها بالقوى
والاعضاء واحساسات الإنسان للنفس بواسطة مع القطع بعدم التفاوت (والثاني)
أن كل واحد منا يعلم قطعا (أن المشار إليه بأنا هو معنى النفس يتصف بأوصاف

(قوله من أول العمر إلى آخره الخ) وأما من عجب الذنب الذي لا يبلى بعد الموت
كما في الحديث وذهب بعضهم إلى أنها أجسام لطيفة متكونة في القلب سارية إلى
الأمضاء من طريق الشرايين أو متكونة في الدماغ نافذة في الأعصاب الناتئة منه إلى
البدن (قوله مجرد في ذاته الخ) أي لا في فعله فانها متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف
وقالوا إن متعلقه أولا وبالذات هو الروح المتكون في الجوف الأيسر من القلب وهذا
مذهب جمهورهم القائلين بأن النفس في الإنسان جوهر مجرد وراء الصورة النوعية
(قوله وللجزئيات بواسطة العضو الخ) ويلزم أن لا يعمل العضو حينئذ مدركا أصلا
واللزم الإدراك مرتين وهو ظاهر البطلان بحكم الوجدان (قوله يدفعه الخ) أقول لم
لا يجوز أن يكون المدرك في الإنسان وغيره من الحيوانات هو النفس بواسطة الآلات
لكن الإنسان لما كان مدركا للكميات أيضا كانت نفسه مجردة بخلاف غيره من
الحيوانات فله لما لم يدرك سوى الجزئيات لا دليل على كون نفسه مجردة فلم يتم قوله
يلزم إما اثبات الخ وقوله وأما جعل احساساتها الخ فتبصر فله دقيق

الجسم) كالقيام والقعود والاكل والشرب ونحو ذلك من خواص الاجسام ورد
 بان المشار اليه باننا وان كان هو النفس على الحقيقة لكن كثيرا ما يشار به الى البدن
 ايضا لشدة ما بينهما من التعلق (الثالث) من الوجوه (أن نسبة المجرى الى الابدان
 على السواء فيجوز أن ينتقل) من بدن الى آخر (فلا) يصح أن (يقطع بان زيد الآن
 هو الذي كان) بالامس ورد باننا لم نعلم أن نسبتها الى الابدان على السواء بل لكل
 نفس بدن لا يليق بمزاجه الا تلك النفس الفائضة بحسب استعدادها الحاصل
 باعتداله الخاص (الرابع طواهر النصوص) من الكتاب والسنة الدالة على أنها
 تبقى بعد خراب البدن وتصف بها هو من خواص الاجسام كالدخول في الدار
 لكنها لا تحتل التأويل وكونها على طريق التمثيل (احتجوا) أي القائلون بتجربتها
 (بوجوه أحدها أنها بتعلقها) وتصورها (تكون محلا ليس بماتى) كالجواهر
 المجردة وان لم نقل بوجودها في الخارج إقرارا بما لا يشك في حقيقة وجودها وليس
 بموجود مع امتناع حلول صورة المجردة (و) لما (لا) يكون (ب)ذى وضع
 ومقدار) كالمعاني الكلية وان كانت لا تدل على امتناع اختصاصها بشئ من

(قوله يشار به الى البدن الخ) يعنى أن لفظه إنما في قولك إنما قام ثرقا مثلا ليس
 مستعملا في معناه الحقيقي أعني النفس بل استعمل مجازا لغويا في البدن هذا ويمكن أن
 رد أيضا بأن المشار اليه باننا في ذلك القول وان كان هو النفس لكن يجوز أن يكون
 وصفه بالقيام والقعود ونحوهما وصفا محال الملقى أعني البدن فيكون هناك مجاز
 في الاسناد فافهم (قوله كالدخول في الدار الخ) هكذا رأينا نسخ الشرح لكن المذكور
 في شرح المقاصد هو البار بالنسبة لا الدار بل الدال على ما ثبت قال فيه كالدخول في الدار
 ومرضها عليها والوقوف حول الحنارة وكونها في قناديل أو جوف طيور خضر اه
 فافهم وقد يستدل على كونها جسما بأنه لا دليل على تجردها فيجب أن لا تكون مجردة
 لأن الشئ انما يثبت بالدليل وهذا الاستدلال مع ابتناؤه على المقدمة الضعيفة معارض
 بأنه لا دليل على كونها جسما فيجب أن لا تكون جسما

المقادير والاضاع والكيفيات وغير ذلك مما لا يتفك منه المادى في الخارج والا
لم تكن كلية ومتناولة لما ليس له ذلك فلو لم تكن النفس مجردة لما كانت عاقلة للكليات
لان الحلول في المادى يستلزم الاختصاص بشئ من المقادير والاضاع (و) لما
(لا) يكون (قابل الانقسام) كلو حدة والنقطة وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال
فلو لم تكن النفس مجردة لم تكن محال لذلك والجواب ان مبنى ذلك على مقدمات غير
مسلمة منها ان تعقل الشئ بحلول صورته في العاقل لم لا يجوز ان يكون مجردا ضافة
بين العاقل والمعقول ومنها ان النفس لو لم تكن مجردة لكانت منقسمة لم لا يجوز
ان تكون جوهر اغير منقسم كالجزء الذى لا يتجزأ ومنها ان الشئ اذا كان مجردا
كانت صورته الادراكية مجردة بمنتهى حلولها في المادى ومنها ان الحال فيه له مقدار
وشكل ووضع معين يجب ان يكون متصفا بها لم لا يجوز ان تكون كالحركة الحالة في
الجسم الابيض ولا تتصف بالبياض ومنها ان الشئ اذا لم يقبل الانقسام

(قوله وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال الخ) أى فيما اذا كان الحلول لذات المحل
كحلل السواد والحركة والمقدار في الجسم بخلاف ما اذا كان الحلول لعارض يلحق المحل
كحلل النقطة في الخط لتناهي الشكل في السطح لكونه ذاتهاية والوحدة في الاجزاء
لعارض الاجتماع فان انقسام المحل حينئذ غير مستلزم لانقسام الحال (قوله لا مجرد
اضافة بين العاقل الخ) كما عليه بعض المتكلمين (قوله لجواز ان يكون جوهر اغير
منقسم كالجزء الخ) ان قيل المراد من المجرد اما ما ليس بذى مقدار او ما ليس بذى
مادة وعلى التقديرين لان لم ان الجزء الذى لا يتجزأ ليس بمجرد قلنا المراد به ما ليس
بذى وضع والجزء مما له وضع فيثبت ان كان الاولى ان يقول لجواز ان يكون جوهر ا
وضعا غير منقسم الخ بزيادة قيد الوضع كما في شرح المقاصد فليتأمل (قوله بمنتهى
حلولها في المادى الخ) لم لا يجوز ان تكون حالة فيه لها مقدار ووضع من حيث الحلول
فيه وان كانت في نفسها غير مختصة بشئ من الاوضاع والمقادير وأيضا قد تقرر

كانت صورته الحاصلة في العاقلة كذلك (والثاني) أن النفس منتصف بصفة لا توجد للماديات وكل ما هو كذلك مجرد بيان الصغرى (أنها تدرك ذاتها وألاتها وأدراكها ولا تضعف بكثرة الأفعال) والادراكات بل ربما تصير أقوى وأقدر على الإدراك (ولا) تضعف أيضا (بضعف الأعضاء ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك) يشهد بذلك التجربة وورد بجواز أن تكون العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع مادية (الثالث) من وجوه تجردها (أن القوة العاقلة لو كانت في جسم سواء كانت في جميع البدن أو بعض أعضائه لكانت إما عاقلة لذلك الجسم دائما أو غير عاقلة له دائما إما أن يكون في تعقله حضوره بنفسه عندها أولا (فإن كفى

أن صورة الشيء قد تخالفه في كثير من الأحكام (قوله كانت صورته الحاصلة في العاقلة الخ) لم لا يجوز أن تكون منقسمة بانقسام المحل العاقل مع كونها غير منقسمة لذاتها بل لحلولها في منقسم وأيضاً استلزام انقسام المحل لانقسام الحال إنما يكون لو كان المحلول كحلول الأمراض في محالها وهو ممنوع في الصورة المتعلقة ولهذا يمكن أن يجاب عما استدل به على تجرد النفس حيث قالوا إن النفس لما أمكن فيها اجتماع الماداني يجمع اجتماعها في واحد من الأمور المادية كالضدين وكعدة من الصور والاشكال المختلفة لزم أن تكون مجردة لامادية وقد يجاب منه أيضاً بأنه لم لا يجوز أن تكون النفس مادية ويكون اجتماع تلك المعاني والأمور فيها بقيام كل منها بجزء منها وبالجملية قال في شرح المقاصد ما حصل له أنه لا ينبغي أن بعض المقدمات أغنى معناها مما قامت عليه الحجة (قوله بل ربما يصير أقوى وأقدر الخ) وذلك لأن الإنسان في سن الانحطاط يكون أجود تعقلاً منه في سن النمو لما حصل له من التمرن على الإدراك واستحضار صور المدركات (قوله ورد بجواز أن تكون العاقلة الخ) ويجوز أن يكون كمالها متعلقاً بقدر مخصوص من الصحة والمزاج يبقى مع ضعف البدن أو متعلقاً بمضو لا يلحقه الاختلال وبالجملية فالحكماء معترفون بأن الوجوه المذكورة على تجرد النفس اقناعية لإبرهانية (قوله لكانت إما عاقلة لذلك الخ) كتب في المحاشية واللازم باطل

في تعقله حضوره) بنفسه عندها (لم ينقطع تعقله) لوجوب وجود العلول عند تمام
 العلة (والا) يكف حضوره بنفسه بل يتوقف على حضور صورة منتزعة منه مطابقة
 للصورة الخارجية (لم يحصل) تعقله دائما (لامتناع تعدد الصورة لشيء واحد)
 واجتماعها في مادة واحدة لان الاشخاص المتحددة الماهية يمتنع تغايرها من
 غير تغاير المواد وعلى تقدير كون العاقلة في جسم اجتمعت صورتان الخارجية
 لذلك الجسم والتي حصلت له بالتعقل فيه بخلاف ما اذا كانت النفس مجردة فان
 الخارجية حينئذ في الجسم والحاصلة له بالتعقل في النفس ورد باننا لانسلم الاجتماع
 لان قيام الاصلية بمادة الجسم والمنتزعة بالجسم نفسه

لان البدن وأعضائه مما يعقل تارة ويفعل أخرى (قوله واجتماعها في مادة واحدة الخ)
 لحصله أن النفس اذا كانت في جسم وفرض ادراكها لذلك الجسم بصورة منتزعة
 منه لزم أن يكون لذلك الجسم صورتان متعددتان واللازم باطل لان الصورتين هنا
 متماثلتان والمتماثلتان انما تمايزان بتمايز المحل وتعدد المحل هنا واحد هو الجسم الذي
 حل فيه النفس والصورة فامتنع تعدد صورته بخلاف ما اذا كانت النفس مجردة لاني
 جسم فلا يمتنع تعدد صور الجسم في ادراكه النفس له لما بينه الشارح « مد ظله »
 من ان محل صورته متعدد حينئذ (قوله فيه الخ) أي في ذلك الجسم الذي حلت النفس
 فيه فهو متعلق بقوله اجتمعت الصورتان الخ لا يقال هذا لو تم انما يتم لو كانت
 النفس جوهرًا أو عرضًا حالا في الجسم اما لو كانت جسما لطيفا ساريا في جسم هو
 البدن كما هو رأي جمهور المتكلمين فلا لان الصورة الاصلية حالة في مادة البدن
 والمنتزعة في ذاك الجسم الطيف فلا اجتماع للصورتين في محل واحد كما اذا كانت
 جوهرًا مجردا لانا نقول تنقل الكلام حينئذ الى تعقله بجسم هو نفسه فلزم المحذور
 المذكور فعينئذ لا يجزى أن يقال معنى قول المتن لو كانت في جسم انه لو كان
 جسمانيا أهم من أن تكون جسما أو حالا في جسم تبصر (قوله ورد الخ) منع على لزوم
 اتحاد المحل على تقدير كون النفس في الجسم بأنه لم لا يجوز أن يكون ادراكها له

ولو سلم فاعلم ان اجتماع من جهة ارتفاع التمايز والامتياز هنا باق لان احدي
الصورتين موجودة بالوجود الخارجي والاخرى بالوجود العقلي على اننا لانسلم انه لا بد في

بالصورة ولا يتجمع الصورتان في محل واحد بل تحمل الصورة الاصلية في مادة الجسم
وهيولاء والمنتزعة في الجسم نفسه أي المركب من الهيولى والصورة فلا يتحد المحل فلا
يمنع تعدد صورته لكن ينبغي أن يعلم أن هذا متضمن لمنع تماثل الصورتين أيضا فان
الاصلية هي الصورة الجسمية التي هي جزء الجسم والمنتزعة هي الصورة المطابقة
للجسم الذي هو كل بالنسبة الى الصورة الجسمية ولا شك في أنهما متمايزتان بالحقيقة
لا تماثلتان وبهذا يدفع الاشكال فريبا أيضا فافهم (قوله ولو سلم) أي لزوم
اجتماعهما في محل واحد ووجه التسليم هو أنهما صورتان لشيء واحد فكيف يجوز تعدد
محلها (قوله فانما يمنع الاجتماع الخ) تحرير هذا الكلام هو أن هذا في الحقيقة تقرير
يدفع به أيضا اشكال قوى يورد في هذا المقام هو أن الصورتين لكونهما لشيء
واحد يمنع قيامهما بمحلين متمايزين ولكونهما متماثلتين يمنع اجتماعهما في محل واحد
فكيف التوفيق وحاصل الدفع هو أناسلما أنهما متماثلتان لكن لانسلم امتناع اجتماع
المثلين في محل واحد مطلقا انما يتم ذلك لو لم يتمايزا الا بالمحل اما اذا كانا متمايزين مع
قطع النظر منه كما هنا فان احدهما صورة خارجية والاخرى عقلية فلا مانع من
اجتماعهما في محل هذا هو التحرير الموافق لظاهر ما في شرح المقاصد هنا فليراجع
ثم أقول الظاهر بل التحقيق في تحرير هذا الوجه الثالث والرد عليه أن يقال لا يخلو
اما ان يراد من احدي الصورتين اللازمين للجسم على التقدير الثاني هو الصورة
الجسمية المقارنة لهيولى الجسم ومن الاخرى الصورة العقلية المطابقة للجسم نفسه
ولا امتناع لتعدد الصورة على هذا الوجه سواء كانت النفس حالة في ذى الصورة
أو مجردة اذ لا يلزم اجتماعهما في محل واحد بل احدهما في هيولى الجسم والاخرى في
الجسم نفسه أو في النفس المجردة ومعنى كونهما لشيء واحد هو أن احدهما جزء
والاخرى مطابقة له واما ان يراد من احدهما ماهية الشيء الموجودة في الواقع ومن
الآخرى ماهيته الموجودة في العقل فلا امتناع لتعددتهما أيضا مطلقا لان امتناع تعدد

الادراك من الصورة العقلية لم لا يجوز أن يكون مجرد اضافة بين العاقل والصورة الخارجية ولا يحتاج الى انتزاع الصورة العقلية بل الى حصول شرائط تلك الاضافة (ثم النفوس متماثلة) أى متحدة في الماهية وهذا لازم على القول بأنها اجسام والاجسام متماثلة لا تختلف الا بالعوارض وأما القائلون بالتجرد فذهب جمهورهم الى انها متماثلة متحدة الماهية (لوحدة حدها) بالجواهر المجردا المتعلق بالبدن والحد تمام الماهية ورد بان مجرد التحديد بحد واحد لا يوجب الوحدة النوعية اذا المعاني الجنسية أيضا كذلك كقولنا الحيوان جسم نام حساس متحرك بالارادة (وقيل) انها (متخالفة) بالماهية بمعنى انها جنس تحته أنواع تحت كل نوع أفراد متحدة الماهية وأما معنى أن يكون كل فرد منها مخالفاً بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك

الماهية لثنى واحد انما هو اذا كان في وعاء واحد واما أن يراد من احدهما الصورة الشخصية الموجودة في الخارج ومن الاخرى الموجودة في العقل فلا امتناع لذلك أيضا مطلقا ان قيل يلزم من كون النفس حالة في ذى الصورة قيامهما بعقل واحد وهو ممتنع قلنا انما يمنع لو كان قيامهما خارجيا وليس كذلك فان قيام الثانية عقلي اذا عرفت هذا عرفت ان قول الشارح لان الانخاص المتحدة الماهية الخ ظاهر في الثن الاخير من شقوق التردد لكن قول المصنف في شرح المقاصد ما حاصله ان الحق هو ان الصورة الاصلية قائمة بمادة الجسم والمنزعة بالجسم نفسه كما صرح به الشارح أيضا ظاهر في الثن الاول وبالجملة تقرير الشارح « مد ظله » هنا بل تقرير المصنف في شرح المقاصد لا يخلو عن اضطراب قفطنه فانه من مطارح الاديكباء (قوله لا يوجب الوحدة النومية الخ) وان ادعى ان ذلك قول في جواب السؤال بما هو من أى افراد النفوس فيلزم أن يكون نوعا قلنا ممنوع بل ربما يحتاج الى ضم مميز جوهري وقد يمتح أيضا على تماثلها بأنها مشاركة في كونها نفوسا بشرية فلو تخالفت بفصول مميزة لكانت من المركبات دون المجردات والجواب ان التركيب العقلي من الجنس والفصل لا ينافي التجرد فتأمل (قوله جنس تحته أنواع الخ) واليه يشير

اثان منها بالحقيقة فلم يقبل به قائل صريحا كذا نقله المصنف عن أبي البركات
 (لاختلاف لوازمها) مثل الذكاء والبلادة والجل والسخاء وغير ذلك واختلاف
 اللازم يستلزم اختلاف الملزوم ورد بجواز أن يكون ذلك لاسباب لا نطلع عليها
 (واتفقوا على أبديتها) لما يأتي (وقد يستدل بذلك على قدمها) لانها لو كانت حادثة
 لم تكن أبدية لان كل حادث قابل للعدم ضرورة كونه مسبوقا بالعدم وقبول العدم
 ينافي الأبدية لان معناها دوام الوجود فيما يستقبل ورد بأنه ان أريد أنه قابل للعدم
 اللاحق فنفس المدعى أو الاعم فلا ينافي دوام الوجود لدوام العلة (وكذا) يستدل
 على دوامها (باستغنائها عن المحل) لانها لو كانت حادثة لم تكن مجردة بل مادية لان كل

(قوله فنفس المدعى الخ) وهو انها لو كانت حادثة لم تكن أبدية لان معنى عدم كونه
 أبدية انها قابلة للعدم اللاحق اهـ منه

بقوله صلى الله عليه وسلم الناس معادن كعادن الذهب والفضة (قوله لاسباب لا نطلع
 عليها الخ) أي للاختلاف ما عياتها (قوله قابل للعدم الخ) ان أريد بقبوله لعدم امكان عدمه
 فلم سواء أريد عدم السابق أو اللاحق أو المطلق ضرورة انه مسبوق بالعدم وان
 سبق بالعدم دليل الامكان لكن لا نسلم ان قبوله بهذا المعنى ينافي الأبدية اذ المنافي
 لما هو عروض العدم وأيضا ما ذكر في السرد من أن قبول العدم اللاحق نفس المدعى
 ممنوع اذ المدعى هو عروض العدم اللاحق لا امكله وان أريد بقبول العدم عروضه
 وجبئذ لا يخلو اما أن يراد العدم السابق فلم أيضا كما يصرح به قوله ضرورة كونه
 الخ لكن عروض العدم السابق لا ينافي أبديتها أيضا كما هو ظاهر واما أن يراد العدم
 اللاحق فمع أنه أول النزاع ممنوع ضرورة ان مسبوقية الحادث بالعدم لا تستلزم عروض
 العدم اللاحق عليه كما هو واضح واما أن يراد الاعم فلم أيضا لكن لا ينافي الأبدية
 أيضا كما صرح به الشارح «مد ظله» وبالجمل ما ذكره من هذا الاستدلال
 والرد وان كان مذكورا للمصنف في شرح المقاصد لا يخلو من فروع اختلال على
 ما عرفت قدبر

حادث مسبوق بالمادة ورد بمنع الملازمة لان كون كل حادث مسبوقا بالمادة على تقدير علمه لا يفيد لزوم مادة يحلها الحادث بل يحلها أوبته ملق بها وهذا لا ينافي تجرده في ذاته (وقد يستدل على حدوثها بانه) على تقدير قدمها (يلزم تعطلها قبل البدن بخلاف ما بعد المفارقة) عنه (فانها) تكون (في شغل شاغل) لانها اما متلذذة بكالاتها او متألدة برذائلها ووجهالاتها ورد بعد تسليم أن لا تعطل في الوجود بان التردد لا كسب الكمال شغل فلا تعطل (وبانها) لو كانت قدبة فاما أن تكون في الازل واحدة او متعددة لاسبيل الى الاول لانها (لو اتحدت) في الازل (امتنع تعددها) بعد تعاقب البدن لانه اما بالتجزى والانقسام المختص بماله مقدار فلا تكون مجردة او بابطال النفس الاولى الواحدة القدبة وحدث الكثيرية فيلزم العدم على القديم مع لزوم المطلوب أعني حدوث النفوس المتعلقة بالابدان كما يلزم ذلك من الانقسام أيضا (و) لا الى النسي لانها (لو تعددت) في الازل (فتمايزها بالماهية أو لوازمها ينافي التماثل) وقد فرضت تماثله (وبما يحل فيها كالشعور بهويتها يستلزم الدور) لان ذلك انما يتصور بعد التمايز ليكون الحال في هذه مغاير للحال في تلك فتعليل التمايز به دور (و) تمايزها (بالعوارض المادية) انما يتصور (بان يكون قبل كل بدن بدن) لان اختلاف العوارض انما هو باختلاف

(قوله على تقدير تمامه الخ) اشارة الى المنع المذكور في محث الامكان أوائل الكتاب (قوله وهذا لا ينافي تجرده في ذاته الخ) المشار اليه بهذا هو لزوم مادة يتعلق بها الحادث والزم للتردد بين الحلول والتعلق فتبصر (قوله بعد تسليم أن لا تعطل الخ) وأن ليس للنفس قبل البدن احوالات وان لا تعلق لها ببدن آخر (قوله كما يلزم ذلك من الانقسام الخ) كتب في الحاشية اذ على تقديره نزول الهوية الواحدة القدبة وتحدث هويتان مثلا اه فقوله ذلك اشارة الى لزوم العدم على القديم وحدث النفس لكنه مبنى على أصلهم الذي مر في محث الاتصال والانفصال فانهم (قوله وقد فرضت تماثله الخ) يعني أن الجسم يوافقنا في بطلان أن

المواد فان تعدد افراد النوع الواحد مغلل ببقائه والاعراض المكتنفة به ومادة النفس هو البدن فتكون متعلقة قبل هذا البدن ببدن آخر ولم جرا وهذا (يستلزم التنازع) وانتقالها من بدن الى آخر (و) يستلزم أيضا (قدم الجسم) المتعلقة هي به في الازل وكلاهما باطل (ثم) ان كل نفس تعلم بالضرورة ان ليس معها في هذا البدن نفس أخرى تدبر أمره وأن ليس لها تدبير وتصرف في بدن آخر فتكون (هي مع الابدان على التساوي) ليس لبدن واحد النفس واحدة ولا تتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد أما على سبيل الاجتماع فظاهر وأما على التبادل والانتقال من بدن الى آخر (ف) لانها (لو تعلقت قبل ذلك) البدن (ببدن آخر) انتقلت منه اليه (لنذكرت بعض احواله) لان الحفظ والعلم والتذكر من الصفات القائمة بجوهرها الذي لا يختلف باختلاف احوال البدن والملازم باطل واعتراض يمنع اللزوم وانما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن المنتقل منه شرطاً ولا

لا يوجد نفسان متماثلان (قوله وكلاهما باطل) أما التنازع فلما يأتي قريباً وأما قدم الجسم فلما سبق ان قيل لوضح ما ذكرتم لزوم عدم غايرتها بعد مفارقة الابدان واضمحلالها لانتفاء العوارض المادية أجيب بأنه ممنوع لجواز أن يبقى غايرتها بما حصل لكل من خواصها التي لا توجد في الأخرى ثم اعترض على هذا الاستدلال بوجهين أحدهما أنا لان لم يطلان كون كل فرد من أفراد النفس نوعاً مخصصاً في شخص إذ لم تقم حجة على بطلانه والثاني أن اثبات حدوث النفس بهذا الدليل يوجب المورد لا يقتضيه على بطلان التنازع وسيعلم أن العمدة الوثقى في إبطاله مبنية على حدوث النفس فليتأمل (قوله تدبير وتصرف في بدن آخر الخ) أي مع تصرفها في بدنها فانهم (قوله أما على سبيل الاجتماع الخ) أي اجتماع نفسين في بدن واحد أو بدنين لنفس واحد فان كليهما باطل بحكم الضرورة كما سبق آنفاً (قوله والملازم باطل الخ) قد عني بطلان تذكر بعض الاحوال فاني سمعت من بعض القائلين بالتنازع أن الانسان كثيراً ما يرى شيئاً لم يره في هذا البدن وهو مؤثبات به بحيث يعتقد انه رآه مرة أخرى وما ذلك الا لانه رأى

الاستغراق في تدبير الآخر المنتقل اليه مانعا أو طول العهد منسيا (و) أيضا لو
تعلقت قبل ذلك ببدن آخر وانتقلت منه اليه (لا جمعت) في المنتقل اليه (نفسان)
منتقلة وحادثة (لان تمام المزاج) للبدن المنتقل اليه وحصول الاستعداد له
(يقتضي حدوث النفس) الاخرى من المبدأ الفياض (لعموم الفيض)
واعترض بان ذلك مبني على حدوث النفس وعلى كون الفاعل موجبا لا مختارا
وعلى كون المزاج مع الفاعل تمام العلة بحيث لا مانع أصلا والكل في حيز المنع ثم انه
يرد على الوجهين أنهما على تقدير تسليم مقدماتهما انما يدلان على أن النفس بعد
مفارقة البدن لا تنتقل الى آخر انساني ولا يدلان على انها لا تنتقل الى حيوان آخر من
البهائم أو السباع أو غير ذلك على ما جوزه بعض التناسخية وسماء نسخا ولا الى نبات
كما جوزه بعض آخر منهم وسماء فسحا ولا الى جاد على ما جوزه الآخرون وسموه
رسحا ولا الى جرم سماوي على ما برأه بعض الفلاسفة كما ذكره المصنف في شرح
المقاصد (وعلى غاية التناسخية أنه) لو لم تتعلق بالبدن لكانت معطلة (لا تعطل في
الوجود) وكلتا المقدمتين ممنوعتان كما مر (وان شأن النفوس) وما جيلت عليه
(الاستكمال) ولا استكمال للنفس الا بالتعلق لان ذلك شأنها والا كانت عقلا لانفسا
وربما كان الشئ طالبا لكمال ولا يحصل له لعدم الاسباب

في بدن آخر فلينأمل (قوله والكل في حيز المنع الخ) وأيضا لم لا يجوز أن يكون المزاج
وحصول استعداد مقتضيا لتعلق النفس وان كانت بذاتها موجودة قبل حدوث ذلك
المزاج كما صرح في شرح المقاصد قوله يجوز أن يكون المشروط بالمزاج تعلق النفس
بالبدن لا وجودها فانهم (قوله وعلى غاية التناسخية الخ) أي ليس لفرقة التناسخية
دليل يعتد به على معتقدهم وغاية ما عسكوا به في ذلك انه الخ فظهر أن لفظة على من
تحريف النسخ يدل عليه عبارة المقاصد حيث قل وغاية متشبههم الخ فتدبر (قوله لو لم
تعلق بالبدن الخ) أي يبدن آخر بعد المفارقة من بدنها (قوله ورد بأنه ربما كان الخ)
بمعنى سلمنا أن شأن النفس الاستكمال أي طالب الكل لكن لانسلم أن طلب

ويكفي في الامتياز أنها في حصول كمالها محتاجة إلى البدن بخلاف العقل (وما ثبت بالشرع من المسخ والحشر ليس من المتنازع) لأن المسخ هو أن يتبدل صور الأبدان والحشر هو أن تجتمع الأجزاء الأصلية بعد تفرقها فيرد إليها النفوس والمتنازع هو أن تتعلق النفوس بعد مفارقتها للأبدان بأبدان أخرى في الدنيا للتدبير والتصرف والاستكمال (وما يقال من أن النفوس الكاملة تتصل بعالم العقول و) النفوس (المتوسطة تتعلق) للاستكمال (بأجرام سماوية أو أشباح مثالية) متوسطة بين عالم العقل والحس و) النفوس (الناقصة) تتعلق (بأبدان حيوانات تناسبها فيما اكتسبت من الأخلاق و) فيما (تمكنت) فيها (من الهيئات) معذبة بما يليق فيها من الهوان والذل مثلاً تتعلق نفس الحريص بالخنزير والمحب بالطاوس والشرير بالكلب وتكون (متدرجة في ذلك) بحسب الأنواع والأشخاص أي تترك بدناً إلى بدن هو أدنى في تلك الهيئة المناسبة مثلاً تتعدى نفس الحريص من الخنزير إلى مادونه في ذلك (إلى أن تتخلص من التطلعات مجرد حكاية) لا يدل عليه دليل ثم النفوس سواء جعلناها مجردة أو مادية حادثة عندنا لكونها أثر القادر المختار (والثابت بالشرع بقاؤها ووافقت الحكمة) على ذلك (بناء

كمالها مشروط بتعلق البدن بل المشروط به حصول كمالها بالفعل وهو ليس من شأنها حق يمنع انفكاكه عنها (قوله ويكفي في الامتياز الخ) والحاصل أن امتيازها من العقول ليس بأنها دائماً في حصول الكمال المحتاج إلى البدن بل بأنها عند حصول الكمال محتاجة إلى البدن بخلاف العقول فإنها ليست محتاجة إليه أبداً (قوله لا يدل عليه دليل الخ) وهؤلاء من أهل التنازع ينكرون المعاد الجسماني وكون الجنة والنار دارى ثواب وعقاب فيجعلون المعاد عبارة عن مفارقة الأرواح من الأبدان فقط والجنة عبارة عن ابتهاج النفس بكمالها والنار من تعلقها بأبدان حيوانات تناسبها على ما فصل وبعض المتبين منهم إلى دين الإسلام يزوجون هذا الرأي بعبارة مهذبة وإشارات مستعذبة ويصرفون إليه بعض الآيات الواردة في أصحاب النار اقترافاً على

على استنادها الى القديم) إما (استقلالاً) فتكون أزلية ومثبت قدمه امتنع
 عدمه (أو بشرط حادث) كالمزاج فلا تكون أزلية لكنها أبدية لأن ذلك شرط
 (في الحدوث دون البقاء) وعليه منع ظاهر (و) بناءً أيضاً على (أن قوة
 الفناء والفساد) (بمعنى إمكانه الاستعدادي تقتضي محل) والنفوس جوهر
 بسيط محل البقاء بالفعل فيمتنع أن تكون بعضها محلاً لقوة الفناء لأن القابل يبقى
 مع المقبول ومحال أن يكون الباقي بالفعل باقياً مع الفناء وانما يفسر القوة
 بالإمكان الاستعدادي لأنها بمعنى الإمكان الذاتي لا تقتضي وجود المحل فلا تغفل
 (فصل) لا تراعى في أن مدرك الكليات من الإنسان هو النفس وأما (مدرك
 الجزئيات) على وجه كونها جزئيات فهو (عندنا) أيضاً (النفس لأنها
 الحاكمة بها وعليها) لأن ما يشير إليه كل أحد بقوله أنا هو معنى النفس بحكم أن هذا
 الشخص من أفراد الإنسان وأنه ليس هذا الفرص وان هذا الضاحك هو هذا

الله واجتراء على رسوله على ما هو داب الملاحدة والزنادقة ومن يجري مجراهم من مبتدعي
 زماننا خذلهم الله ودمرهم تدميراً وأوصلهم الى جهنم وساءت مصيراً (قوله لأن ذلك
 شرط في الحدوث الخ) وذلك كما في المعدات (قوله وعليه منع ظاهر الخ) هو أنا
 لأنسلم أن ذلك يستلزم البقاء غايته أنه لا ينافيه والمطلوب هو الأول (قوله ومحال
 أن يكون الباقي الخ) فلا تكون النفس ولا شيء من المجردات قابلة للفناء والفساد
 وانما يكون ذلك في الصور والاعراض ويكون القابل فيها هي المادة الباقية (قوله
 لا يقتضي وجود المحل الخ) لأنه أمر اعتباري بخلاف الإمكان الاستعدادي فإنه وجودي
 يقتضي محلاً كما سبق فإن قيل قد سبق أن الحدوث أيضاً يقتضي مادة وإذا كفت
 المادة التي تتعلق بها النفس من غير حلول لحدوثها فلم تكف لفنائها أجيب بأن
 استعداد نحو بدن الجنين بالله من اعتدال المزاج لأن يقبض عليه من المبدأ نفس مدبرة
 معنى معقول وأما استعداد ببطلان ذلك الاعتدال لأن ينعدم ذلك المدبر بالمرّة فعني غير
 معقول غايته أن يستعد بذلك لانعدام ما بينهما من العلاقة وهو لا يقتضي فناء بالمرّة

الكاتب الى غـير ذلك من الحكمين الكلي والجزئي أو بين الجزئيات والحاكمين
 الشئيين لا بد ان يدركهما (و) لان كل نفس تعلم بالضرورة أن (لها السمع
 والابصار) وان كانا باستعمال الآلة وهما إدراك الجزئيات (وعند الفلاسفة
 الحواس للقطع بان الابصار الباصرة) وأن السمع السامعة والنوق الذائقة والشم
 للشماتة واللمس للامسة (وأن آفتها) أي الباصرة (آفة له) أي الابصار وكذلك في الباقي
 بالتجربة فلولا يمكن مدرك الجزئيات الحواس لما كان الامر كذلك (و) للقطع بان
 ما يمنع ارتسامه في المجرد من أشياء ذوات أوضاع ومقادير (كثيرا ما يتخيل)
 فلا يكون مدركه النفس المجردة (والقول بانها) أي النفس (لا تدرك الجزئيات
 بالذات بل بالآلات) كما صرح به المتأخرون (يرفع النزاع) في ان المدرك لها هو النفس
 أو الحواس (الا أنه يقتضي أن لا يبقى ادراك الجزئيات عند فقدان الآلات) ضرورة
 انتفاء المشروط بانتفاء الشرط (والشريعة بخلافه) فانها تجوز ادراك الجزئيات
 وان فقدت الحواس مع أن صورة الجزئي حينئذ إما ان تكون حاصلة في النفس
 المجردة فيلزم ارتسام ذي وضع ومقدار في المجرد عنهما أولا بل تكون في الآلة فقط

ولعل قوله فلا تغفل اشارة الى هذا ولكن أقول فيه تأمل فليأمل جدا (قوله فلا
 يكون مدركه النفس المجردة) لما سبق انه لا بد في الادراك على أصولهم من ارتسام
 المدرك في المدرك وارتسام ذوات المقادير والأوضاع في المجردات ممنوع فتدبر (قوله
 في أن المدرك لها هو النفس أو الخ) يعني يمكن حينئذ أن يقال أراد المتكلمون من
 اثبات ادراك النفس للجزئيات انها مدركة لها لا بنفسها بل بتوسط الآلات وأراد
 الفلاسفة من نفي ادراكها لها انها ليست مدركة لها بنفسها بل بتوسط الآلات
 فيرتفع النزاع بين الفريقين (قوله فلما تجوز ادراك الجزئيات الخ) أقول لم لا يجوز
 أن يكون المراد من ارتفاع النزاع بين الفريقين ارتفاعه في اثبات ادراك الجزئيات
 للنفس ونفيه عنها لا ارتفاع النزاع مطلقا فحينئذ يجوز أن يبقى النزاع بينهما في المراد
 من الآلات المتوسطة بأن يريد الفلاسفة منها الاسباب والشروط الحقيقية التي

فلا بد من تحقيق أنه أية حالة تحصل للنفس حينئذ نسميها ادراكا وأنها ان كانت
 إضافة مخصوصة فلم لا يكفي ذلك في ادراك الكليات من غير افتقار الى الصورة فتأمل
 فصل في بيان قوى النفس لفظ القوة كما يطلق على مبدأ التغيير والفعل
 كما مر كذلك يطلق على مبدأ التغيير والانفعال اذا عرفت هذا فاعلم أن (قوة النفس
 باعتبار) كونها مبدأ التغييرها و (تأثيرها من المبدأ للاستكمال) بالعلوم والادراكات
 (تسمى عقلا نظريا و) المشهور أن (مراتبه أربع) الاولى (العقل الهيولاني الذي

(قوله فتأمل الخ) وجهه انه لا بد في الاضافة من وجود المضاف اليه والكليات
 لا وجود لها في الخارج فاذا لم تكن موجودة في الذهن لزم وجود الاضافة بدون المضاف
 اليه فافهم اه منه

يلزم انتفاء الشروط بانتفائها على قاعدتهم الواهية ويريد المتكلمون منها الاسباب
 والشروط العادية على أصلهم الصحيح فلا يكون حينئذ مخالفا للشريعة المطهرة
 فتبصر (قوله فلا بد من تحقيق أنه أي حالة تحصل الخ) هذا حاصل اشكال قال
 المصنف في شرح المقاصد انه باق هنا وأقول يمكن الجواب عنه بأن الحالة التي لا بد
 منها للنفس عند الادراك هي حضور المدرك عندها وذلك لا يكون الا برتسام الصورة
 ضرورة أن حصول المدرك في حد ذاته من غير حضور صورته عند المدرك لا يكفي
 في الادراك وهذه الحالة حاصلة للنفس عند ادراكها للجزئيات أيضا لان الارتسام
 أعم من أن يكون في نفس النفس أو في آلائها والجزئيات المادية لا تمنع ارتسامها
 في المجردات دون الماديات لزم في حضورها عند النفس ارتسامها في آلائها والكليات
 لا تمنع ارتسامها في الماديات دون المجردات لزم في حضورها عندها ارتسامها في نفس
 النفس لاني آلائها فلم يلزم المحذور الذي هو ارتسام المادي في المجرد أو عكسه
 ولا الالتجاء في حصول الادراك الى القول بالاضافة من غير ارتسام حتى يلزم التحكم
 في الفرق بين ادراك الكليات والجزئيات وأمل الامر بالتأمل للاشارة الى ما ذكر
 فتدبره فانه لا تجده لغيرنا (قوله والمشهور أن مراتبه الخ) وذلك لان النفس اما أن
 تكون لها قوة استعداد والاستعداد اما ضعيف فالعقل الهيولاني أو متوسط فالعقل

شأنه الاستعداد المحض) للدراكات من غير حصول شيء منها بالفعل سميت بالهيوالات
تشبيه بالهيوالات الخالية في نفسها عن الصور القابلة هي لها (و) الثانية (العقل
بالمملكة الذي له استعداد) تحصيل (النظريات بحصول الضرورات) سميت بالمملكة
لأنها حصل لها بسبب تلك الضرورات ملكة الانتقال إلى النظريات وتختلف
مراتب الناس في ذلك اختلافا عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعدادات
(و) الثالثة (العقل بالفعل الذي له التمكن في استحضار النظريات) متى شاء (من غير
افتقار إلى) نجش (كسب جديد) لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات
سميت به لشدة قربه من الفعل (و) الرابعة (العقل المستفاد) من العقل الفعال الذي
يخرج نفوسنا من القوة إلى ماله من الكمالات (الذي هو حضور النظريات عند
المشاهدة) بحيث لا تغيب أصلا (وباعتبار تأثيرها) عطف على قوله باعتبار تأثيرها
(في البدن للتكميل) أي تكميل جوهر البدن وإن كان ذلك أيضا عائدا إلى تكميل
النفس من جهة أن البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل (يسمى عقلا علميا وهي
قوة الاستنباط) بها يتمكن الإنسان

للمملكة أوقوى فالعمل بالفعل وأن يكون لها قوة كمال فهي العقل المستفاد واختلفت
عباراتهم في أن المذكورات أسماي للاستعدادات والكمال أو للقوى التي هي مبادئها
أو للنفس باعتبار اتصافها بها وبعبارة الصنف هنا صريحة في أن الثلاثة الأولى اسم
للقوى والرابعة اسم العقل المستفاد اسم لنفس الكمال حيث فسر بقوله حضور
النظريات الخ لا بعمله ذلك الحضور فهمنا نوع اضطراب فتدبر (قوله والثالثة الخ)
فما نقل من المواقف من أنه فسر بما فسر به الثانية مخالب لعبارة القوم (قوله وإن
كان ذلك أيضا عائدا الخ) أي وإن كان تكميلها لجوهر البدن بتأثيرها فيه عائدا
إلى تكميلها لنفسها فإن البدن آلة وتكميل الآلة عائدا إلى تكميل ذي الآلة
فإضافة التكميل إلى النفس في قوله إلى تكميل النفس إضافة المصدر إلى المفعول
والعامل محذوف والظاهر من السياق أنه النفس أيضا كما صرحنا به ولا حرج في

من استنباط الصناعات (والتصرف) في موضوعاتها التي هي بمنزلة المواد كالخشب
للتجار وغير المصالح التي يجب الاتيان بها من المقاصد التي يجب الاجتناب عنها
(لانتظام امر المعاش والمعاد) بذلك (وبتفرع على الاول) أي العقل النظري
(الحكمة النظرية المفسرة بمعرفة الاشياء) تصورا كانت أو تصديقا (كما هي) عليه
في نفس الامر فخرجت الجهليات المركبة (بقدر الطاقة البشرية) قيد به إما للاشعار
بأنه ليس المراد أن الحكمة معرفة جميع الاشياء كما يشعر به الجمع المحلى باللام بل
معرفة مقدار ما عليه البشر فان معرفة الجميع ليست في وسعه وإما للاشارة الى أنه
لا يلزم أن تكون تلك المعرفة واصله الى أعلى المراتب أعني مرتبة حق اليقين بل
بقدر الطاقة واصله الى ذلك أم لا (و) بتفرع على (الثاني) العملي (الحكمة العملية
المفسرة بالقيام بالامور على ما ينبغي) أي على الوجه الذي يقتضيه العقل السليم
(كذلك) أي بقدر الطاقة البشرية والتقييده هنا كالتيقيد فيما سبق وفسروا
الحكمة على ما يشمل القسمين بأنها خروج النفس من القوة الى الفعل في كمالها
الممكن علما وعملا الا أنه لما كثرت الخلاف في شأن الكمال وفي كون الاشياء كما هي
والامور على ما ينبغي لزم الاقتداء في ذلك بمن ثبت بالمعجزات الباهرة أنه على هدى من
الله تعالى فكانت الحكمة الحقيقية هي الشريعة لكن لا بمعنى مجرد الاحكام
العملية بل بمعنى معرفة النفس ماله او ما عليها والعمل بها على ما ذهب اليه اهل

اتحاد القائل والمقول لان التغاير الاضباري كاف ويمكن أنه ابدأ الذي تأثرت منه
النفس ولا يبعد أن يقال ان لفظ أيضا يرجع هذا قدره فانه دقيق (قوله من استنباط
الصناعات الخ) المراد من هذا الاستنباط هو استخراجها العملي لا العلمي واللام يتميز
من العقل النظري فحينئذ يكون قوله والتصرف في موضوعاتها الخ عطف تفسير
للاستنباط ففهم (قوله أعلى المراتب الخ) فان مراتب اليقين ثلاث الاولى علم اليقين
والثانية عين اليقين والثالثة حق اليقين وهي أعلاها كما فصل في محله (قوله على
ما يشمل القسمين الخ) أفنى الحكمة النظرية والحكمة العملية بالتفسيرين السابقين

التحقيق من أن الحكمة المشار اليها بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا هو الفقه (ومن ههنا يقال ان الفقه اسم للعلم والعمل جميعا وقد) تقسم الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء كما هي الى النظرية والعملية و (يقال العملية) حينئذ (لمعرفة ما يتعلق باختيارنا) وقد رتبا وغايتها العمل وتخصيص الخير ويقال النظرية لمعرفة غير ذلك وغايتها ادراك الحق وكل منهما ينقسم بالقسمة الاولى الى ثلاثة أقسام فالنظرية الى الالهى والرياضى والطبيعى لانها ان كانت علما باحوال الموجودات من حيث التعلق بالمادة تصورا ووجودا فهو العلم الطبيعى أو وجودا لا تصورا فالرياضى كالبحث عن الخطوط والسطوح وغير ذلك مما يتعلق بالمادة وبافتقارها الى الوجود دون التصور وان كان من حيث عدم التعلق بها الا في الوجود ولا في التصور فالالهى ويسمى العلم الاعلى وما بعد الطبيعة كالبحث عن الواجب والمجردات وما يتعلق بذلك والعملية الى علم تهذيب الاخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم سياسة المدن (ف) بانها (ان تعلقت باصلاح شخص) بانفراده (ف) علم (تهذيب الاخلاق أو) تعلقت باصلاح (أهل المنزل ف) علم (تدبير المنزل أو) باصلاح (أهل المدينة ف) علم (سياسة المدن) ثم ان الخلق وهو ملكة يصدر عن النفس بسببها أفعال

(قوله وقد تقسم الحكمة المفسرة الخ) أى الحكمة النظرية المتفرعة من العقل النظرى المفسرة بمعرفة الاشياء والعلم بها على ما هي الخ (قوله الى النظرية والعملية الخ) العملية بالمعنى الاول عبارة عن اقدام على الاعمال والقيام بها ومتفرعة من العقل العملى سميت عملية لتفرع المذكور أولكونها عبارة عن القيام بالاعمال بخلاف العمالية بهذا المعنى فانها عبارة عن معرفة الاعمال الاختيارية ومتفرعة من العقل النظرى سميت عملية لان غايتها العمل فهما متباينان وأما النظرية بكلا المعنيين فعبارة عن المعرفة الا انها بالمعنى الاخير أخص منها بالمعنى الاول (قوله وكل منهما الخ) أى من النظرية والعملية بالمعنيين الاخيرين اللذين هما قسمان من النظرية بالمعنى الاعم السابق أعنى معرفة الاشياء الخ (قوله وما بعد الطبيعة) لتأخره عن الطبيعى في آداب

بلاروية كن يكتب شيئا من غير أن يفكر في حرف حرف كما مر يتقسم الى فضيلة
 هي مبدأ الماء وكل ورديلة هي مبدأ الماء ونقصان والنفس الناطقة تحتاج في
 تدبير البدن الى ملكات وقوى ثلاث قوة بها تعقل المحتاج اليه في التدبير وتسمى
 قوة عقلية ملكية وقوة بها تجذب النافع للبدن وتسمى قوة شهوية بهيمية وقوة تدفع
 بها الضارة وتسمى قوة غضبية سبعة ولكل من القوى الثلاث أوساط هي فضائل
 وأطراف هي رذائل ولكل من الفضائل والرذائل أصول وفروع (وأصول الاخلاق
 الفاضلة) التي هي الاوساط ثلاثة أحدها (اعتدال القوة الشهوية) البهيمية (وهي
 العفة و) ثانياً اعتدال القوة (الغضبية) السبعية (وهي الشجاعة و) ثالثاً اعتدال
 القوة (النطقية) الملكية (وهي الحكمة) التي هي ملكة يصدر عنها أفعال متوسطة
 بين أفعال الجريرة والغباءة فالحكمة بهذا المعنى غيرها بالمعنى السابق (ومجموعها
 العدالة) وهي أفضل من كل واحد من أجزائها الثلاثة لا من الحكمة المفسرة بمعرفة
 الاشياء كما هي اذ لا كمال أشرف من معرفة الله تعالى وصفاته والاطلاع على حقائق
 مخلوقاته وأحوالها وليست بهذا المعنى داخلية في العدالة (ولكل منها) أي من

التعليم والاعلم ويبنى ما قبل الطبيعة أيضا لتقديمه بشرف الموضوع (قوله أفعال
 متوسطة بين أفعال الجريرة الخ) المراد من الأفعال هنا الإدراكات كما يصرح به
 تفسيرها الأخير أعني قولهم كيفية راسخة هي مبدأ إدراك الحقائق والتمييز بين الصالح
 والفساد متوسطة بين الجريرة والغباءة فتأمل (قوله فالحكمة بهذا المعنى غيرها الخ)
 ومغايرتها للحكمة العملية بمعنى القيام بالامور الخ والنظرية بمعنى معرفة الاشياء الخ
 ولطلق الحكمة بمعنى خروج النفس من القوة الى الفعل في كمالها الخ ظاهر وأما
 مغايرتها للنظرية بمعنى مبدأ معرفة الاشياء الخ فلانها أخص منها فتبصر ويحتمل أن
 هذه القوة النطقية هي المدركة التي يسبق أنها تخص من بين أنواع الحيوان بالإنسان
 لانها المدركة للكليات ثم اعلم أن ههنا قاعدة يفني التنبيه عليها وهي أنهم ذكروا
 أنه تظهر من النفوس الانسانية غرائب تنقسم على ثلاثة أقسام الاول ما يتعلق بأفعال

الاخلاق الفاضلة التي هي العفة والشجاعة والحكمة (طرفا افراط وتفريط هما
 رذيلة فالعفة المحمود) الذي هو تفريط (والفجور) الذي هو افراط (والشجاعة التهور)
 الذي هو افراط (والحيين) الذي هو تفريط (والحكمة الجبرية) التي هي افراط
 (والعياوة) التي هي تفريط وهذه الاطراف الستة أصول الرذائل وفروع كل من
 الفضائل والرذائل مذكورة في كتب الاخلاق

(البص الثاني) من المقالة (في العقل احتجوا على وجوده بان اول المخلوقات
 صادر عن البارئ تعالى وهو واحد من جميع الجهات والصادر عن الواحد لا يكون
 الا واحدا فاول المخلوقات (لا يجوز ان يكون جسماته كبه) لما مر (ولا) يجوز ايضا

النفس والثاني ما يتعلق بادراكها حالة النوم والثالث ما يتعلق بادراكها في اليقظة * بيان
 الاول هو ان للنفس كما مر تأثيرا في البدن كما لجواهر العالية المجردة في عالم الكون
 والفساد وليس ذلك التأثير في البدن مقصورا على جهة انها منطبعة فيه بل هو لعلاقة
 مشقية بينهما ايضا فحينئذ لا يبعد ان يكون لها قوة تقوى بها على التأثير في بدن آخر
 ايضا في حيوان آخر بل في اجسام اخر لمناسبة لها ببدنها على وجه خاص فلا يبعد
 ان تقدر بها على تحريك وتسكين وتكثيف وتخفيف وتخلخل يتبعها سحب ودفع وصواعق
 وزلازل وينبوع ماء وجريان عين ونحو ذلك وكذا على اهلاك بدن او ازالة مرض او
 دفع مؤذ او فساد ذلك ثم امثال هذه اذا صدرت عن نفس شريفة فان كانت مقرونة
 بدموى النبوة فبجزة والافكرامة وقد تكون في بعض النفوس خاصية تحدث فيما أعجبها
 اذى ظاهرا وهو الاصابة بالعين وقد تستعين النفس في احداث تلك القرائب بزاولة
 اعمال مخصوصة وهي السحر وقالوا لا تجتمع الا النفس الشريفة أو بقوى بعض الازواح
 وهو الزائم أو بالاجرام الفلكية وهي دموة الكواكب أو بالنسبة الرياضية وهي
 الحيل الهندسية أو بفزع بعض القوى السماوية بالارضية وهي الطلسمات أو بالخواص
 العنصرية وهي التبرنجات وقد يتركب بعض هذه مع بعض آخر كعبر الاثقال ونحوه
 * وبيان الثاني ان النفس لا اشتغالها بالتفكير فيما ترود عليها الخواص قلما تفرغ للاتصال

أن يكون (هينولى أو صورة لزوم) وجود كل منهما عند وجود الأخرى فلو كان أول
المخلوقات أحدهما لزم أن تكون هي فاعلة للأخرى والالزم وجود أحدهما بدون
الأخرى و (فاعلية أحدهما للأخرى) محال أما المادة فلا شأنها القبول دون
الفعل وأما الصورة فلا شأنها لتكون فاعلة بمشاركة المادة فيلزم تقدم المادة على
نفسها (ولا عرضا لا فتقاربه إلى غير فاعله) أيضا لا امتناع وجوده بدون المحل فالمحل إما
معلول أو واجب فيلزم صدور الكثير أعني العرض والمحل عن الواحد الحقيقي وإما
للعرض فيلزم تقدم الشيء على نفسه (ولا تنفصالا) أن أول المخلوقات يكون مستقلا
بإيجاد ما بعده و (أنه لا تستقل بإيجاد ما بعدها) بل فعلها مشروط بالبدن فالبدن
لأمامه فعول الواجب فيلزم صدور الكثير عن الواحد أو النفس فيلزم تقدم الشيء
على نفسه فأول المخلوقات يجب أن يكون جوهر مجرد في ذاته وفعله وهو المعنى
من العقل (و) احتجوا عليه أيضا (بأن علة أول الأجسام لا بد أن تشمل على كثرة لثلا
بتعدد دائر الواحد) الحقيقي فلا يكون الواجب علة لها (و) لا بد أيضا (أن يستغنى
في ذاته وفعله عن الجسمانية لثلا يفضى إلى تقدم الشيء) وهو الجسم (على نفسه)

بالجواهر المجردة العالية لكن عند ركود الحواس بسبب الخناس الروح العامل لقوة
الحس في النوم قد تتصل النفس بتلك الجواهر وينطبع فيها مافي الجواهر من صور
الاشياء سيما ما هو لا تقي تلك النفس من أحوالها وأحوال ما يقرب منها من الأهل
والولد والمال والبلد وتلك الصور قد تكون جزئية في نفسها وقد تكون كلية تخيلها
التخيلة بصور جزئية ثم تنتقل من الخيال إلى الحس المشترك فإن كانت باقية على حالها
بحيث لا تفاوت بينها وبين مافي التخيلة أصلا أو لا بالكلية والجزئية كانت الرؤيا غنية
عن التعبير والافان كانت هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها كما إذا صور المعنى بصورة لازمة
أوضحه فهي رؤيا تعبير وان لم تكن هناك مناسبة يوقف عليها فهي أضغاث أحلام وبيان
الثالث ان النفس قد تكون كاملة القوة تقي الجانبين المتجاذبين فلا ينعما الاشتغال
بتدبير البدن من الاتصال بالمبادئ العالية وان التخيلة أيضا تكون قوية قادرة على

ولاشئ من الممكنات سوى العقل يستغن عن الجسم فلا بد أن تكون عقلا أما
عدم استغناء الجسم والعرض عنها قاطهر وأما النفس فلا أن فعلها مشروط بالجسم
وأما الهيولى والصورة فلا أن كلامهم - ما لا يوجد بدون الأخرى ومجموعهما جسم هذا
ورد الوجهين ظاهر مستغن عن البيان (و) احتجوا أيضا (بأن دوام حركات الأفعال
ليس الا) لطلب شئ لانها ارادية بزعمهم ولا يجوز أن يكون محسوسا لان طلب
المحسوس اما الجذب الملاثم أو دفع المافر المقصود به - ما حفظ الصورة عن الفساد

استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فحينئذ لا يبعد أن يقع لمثل هذه
النفس في اليقظة اتصال بالمادى وينطبع فيها صور بعض المغيبات ثم يقضى الامر
الى التخييل ثم ينتقل الى الحس المشترك وربما يكون ذلك بسماع صوت أو بخطاب
من انسان أو ملك أو جن أو ورد مكتوبا على لوح وقد تكون مشاهدة تلك المغيبات
لا لشرف النفس وكمال قوتها بل بفساد في آلاتها كما في مرض أو جنون وقد تكون
بالرياضات المضعفة للقوى المائفة من اتصالها بالمادى وكل ذلك من الاسباب
المؤثرة عند الفلاسفة والمادية عندنا هذا مجمل مانص اليه المصنف في كتبه ثم ان
الجمهور على أنه ليست لغير الانسان من الحيوانات نفوس مجردة مدركة للكليات
وذهب بعض الى أنه لا يعرف وجودها لها لعدم الدليل ولا يقطع بانتفائها القيام الاحتمال
وذهب آخرون الى ثبوتها لها غسكا بالمقول والمنقول أما المنقول فهو أنه يشاهد منها
أفعال غريبة يجر منها أكثر العقلاء فتدل على ان لها ادراكات كلية وتصورات
عقلية وأما المنقول فتكفوله تعالى كل قد علم صلاته وتسميحه الآية وأوحى ربك
الى النحل الآية أحطت بعالم تحط به الآية ادخلوا مساكنكم الآية وما من دابة
في الارض ولا طائر الاية (قوله ورد الوجهين ظاهر الخ) فله امترض عليهما بمنع
بعض مقدماتهما فقبل لانسلم امتناع صدور الكثرة عن الواحد وقد تكلمنا عليه فيما

ويعتنع الخرق والالتصام والكون والفساد على الافلاك فتعين أن يكون معقولا معشوقا لها لان دوام الحركة الارادية انما يكون لفرض طلب تقتضيه محبة مفرطة هي العشق فالطالب إما أن يريد نيل ذاته أو صفاته أو نيل شبه أحد همالا كان له تعلق بالمعشوق لكن دوام الطلب انما يكون (لنيل شبه دائم) بتعاقب الافراد لا الى نهاية (غير مستقر) بحيث يتقضى شبه ويحصل آخر (بمعقول) في ذاته أو صفته متعلق بشبه (كامل) هذا المعقول (بالفعل) ولهذا يطلب ويعشق ويكون بحيث (لا تنهى كماله) الباعثة لدوام الحركة (والا) يكن لنيل شبه كذلك فاما أن يكون لنيل ذات المعقول أو صفته أو يكون لنيل شبه بأحد هماغه يردائم مستقر وعلى التقدير اما أن يكون النيل حاصلا أولا وعلى الاول (يلزم الانقطاع) أى انقطاع الحركة لا امتناع طلب الحاصل وانقطاع الحركة محال لانها علة وجود الزمان وعلى الثانى لا بد من اليأس فيلزم الانقطاع أيضا (أو) دوام (طلب المحال) على

مر ولو سلم فلم لا يجوز أن يكون مختارا يصدر عنه الكثرة بواسطة ارادته وأيضا لان لم أن أول ما يصدر عن الواجب لو لم يكن عقلا يلزم أن يكون أحد الامور المذكورة لم لا يجوز أن يكون صفة من صفاته ويصدر الكثرة عنها أو من الذات بواسطة واسطتها وأيضا لان لم أن المعلوم الاول يجب أن يكون علة لما بعده لجواز أن يكون واسطة وأيضا لان لم أن البدن شرط لتفاعلية النفس بل هو علة لادراكها تأمل فإن قيل فتكون حينئذ مستغنية عن المادة في ذاته وفعله ولا يمتنى بالعقل سوى هذا أجيب بان المدعى انبات جوهر مفارق في ذاته وفعله الالهي والادراكى معا فإذا جاز أن يكون الصادر الاول مستغنيا عن المادة في فعله الالهي دون الادراكى فلا يخلو اما أن يشترط في النفس الافتقار الى المادة في الادراك فقط كان ذلك الصادر نفسا أوفيه وفي الالهي مع ما لم يكن عقلا ولا نفسا وعلى التقديرين لا تتم الدعوى المذكورة (قوله فتعين أن يكون معقولا الخ) أقول هذا ممنوع اذ لا يلزم من عدم كون ذلك الشيء عسوا كونه معقولا لجواز أن يكون نفسا اللهم الا أن يراد بالمحسوس أعم من أن

أن نيل الصفة فقط محال لامتناع انفكاكها عن المحل (وليس هو) أي ذلك
 المعقول (الواجب) لذاته (والالم تختلف الحركات) لامتناع تعدد الواجب (فتعين
 العقل) واعترض عليه بأننا لانسلم أن حركات الافلاك ارادية ولا وجوب دوام
 حركاتها ولا أن طالب المحسوس انما يكون للجذب أو الدفع لم لا يجوز أن يكون لمعرفة
 ولا استحالة الكون والفساد على الافلاك ولا أنه يلزم من عدم النيل حصول اليأس
 لم لا يجوز أن يدوم الرجاء ولا من نيل المعشوق انقطاع الطلب لم لا يجوز أن يكون
 المعشوق أحواله أمر غير قار ينحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم في الشبهة
 هذا ولما فرغ من الاحتجاج على وجود العقل أراد بيان أحكامه فقال (والعقول
 جواهر مجردة عن المواد في ذاتها وجميع أفعالها) بخلاف النفس فانها وان كانت
 مجردة في ذاتها عن المادة لكنها مفتقرة اليها في أفعالها (وزعموا أنها لا تكون أقل
 من عشرة) لان الاول مصدر لفلان ونفس وعقل وهكذا الى آخر الافلاك الثابتة
 بالدليل فتكون العقول الصادرة تسعة ومع الاول المصدر عشرة وأما في جانب
 الكثرة فالعلم عند الله تعالى (والعاشر) الذي (هو) عقل الفلك الاخير
 (المدير للمعناصر) بحسب الاستعدادات الحاصلة للمواد العنصرية بتجدد
 الاوضاع الفلكية والمراد بتدبير العقول التأثير وافاضة الكمال لا التصرف الذي
 للنفوس مع الابدان (و) زعموا (أنها أرزية) لما أن كل حادث مسبوق بمادة محل فيها
 كالصور والاعراض أو يتعلق بها كالنفوس والعقول مبرأة عن ذلك (منحصرة أنواعها
 في أشخاصها) لان تعدد الأشخاص لا يكون الا بحسب المواد وما يكتنفها (جامعة

يكون محسوسا في ذاته أو متعلقا بالمحسوس فتدبره جدا (قوله ولا من نيل المعشوق
 انقطاع الطلب الخ) أقول هذا المنع والمنع الذي قبله ومنع وجوب دوام الحركات
 لا تنصر عطلهم فانه اذا سلم أن مطلوب الافلاك بحركاتها هو أمر معقول لا محسوس
 بالشيء الا هم الذي مر وسلم أن ذلك المعقول لا يجوز أن يكون هو الواجب تعين أن

لكالاتها) بمعنى أن كالاتها حاصلة بالفعل لان الخروج من القوة الى الفعل لا يكون
 الا للمادة (عاقلة لذواتها) لانها حاضرة بما هيانها عند ذواتها وهو معنى
 التعقل اذ لا يتصور في تعقل الشيء لنفسه حصول المثال وفيه أنه يجوز أن يكون
 شرط التعقل حضور الماهية المغايرة كافي الحواس فان الاحساس انما يكون
 بحصول صورة مغايرة عند الحاسة لا بحصول صورة مطلقة والا كانت الحواس مدركة
 لصورها الخارجية وادى كذلك (و) عاقلة أيضا (لسائر المجردات وجميع الكليات)
 لا مكان تعقلها البراءتها عن الواحق المانعة وكل ما يصح للعقل قول فهو حاصل لها
 بالفعل كما مر (و) زعموا (أنها مباد لكالات النفوس) فان الاخير من العقول وهو
 المسمى بالعقل الفاعل يعطى النفوس البشرية كالاتها والموجب للحركة
 السرمدية للفلك هو العقل لا بطريق المباشرة والا لكان له تعلق بالجسم من جهة

(قوله والا كانت الحواس الخ) ويمكن ان يقال انه مبنى على أن الادراك انما هو للنفس
 دون الحواس فانها آلات محضة لا ادراك لها فضلا عن ادراك صورها الخارجية اه منه

يكون عقلا وهو المطلوب غاية استدراك بعض مقدمات الدليل فتفظنه (قوله حاضرة
 بما هيانها عند ذواتها الخ) أى عند ذواتها المجردة كما صرح به في شرح المقاصد
 فحينئذ يكون حاصل الكلام ان حضور الماهية كافية في ادراك المدرك لها ان كان
 المدرك من المجردات فاندفع ما يأتى من قوله وفيه أنه يجوز الخ وذلك لان القياس على
 الحواس قياس مع الفارق ضرورة انها على تسليم كونها مدركة من الماديات لا المجردات
 فقوله كما في الحواس الخ ان أراد به كما في ادراك الحواس قلنا لانسلم انها مدركة بل
 المدرك هو النفس بواسطة كما مر تحقيقه وان أراد به كما في ادراك النفس بواسطة
 الحواس قلنا اشتراط تعقل المدرك بواسطة بحضور الصورة المغايرة لا يوجب اشتراط
 تعقله بلا واسطة بذلك (قوله حضور الماهية المغايرة الخ) أى المغايرة للماهية
 الخارجية للمدرك على صيغة اسم المفعول بنحو من المغايرة بحيث لا يتنافى القول باتحاد
 العلم بالعلوم كما حقق في محله ويمكن أن يراد منها المغايرة للماهية المدركة على صيغة اسم
 الفاعل فتدبر (قوله والا لكانت الحواس الخ) انما يتم لو تم انها مدركة وقد سبق

التصرف فيه فلم يكن عقلا بل بطريق الافاضة على النفس المحركة بقوة الغير المتناهية فحرى كما غير متناه على سبيل الوساطة دون المبدئية لامتناع صدور غير المتناهي عما يتعلق بالاجسام ما لم يكن مستمدا من مبدأ عقلي غير متناهي القوة (و) انها مبادى (الاجسام) لما مر من أن علة الاجسام لا بد أن تشمل على كثرة فلا يكون الواجب وان يستغنى في ذاته وفعله عن الجسمية فلا يكون نفسا أو عرضا أو جسما أو شيئا من أجزائه (و) لاشك أن للعقل وجودا وإمكانا في نفسه ووجوبا بالغير فزعموا أنه (يصدر عن) العقل (الاول باعتبار وجوده وعقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار مكانه جسم) اسنادا للاشرف الى الاشرف وهكذا من الثاني عقل ونفس وفلك الى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الافلاك ثم تدير عالم العناصر الى العقل العاشر لانها ليست متفقة الحقيقة حتى يلزم عدم اختلاف آثارها (وزعموا أن الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية) ولذلك جعل هذا البحث من مباحث العقول (و) زعموا (أن الجن أرواح) هي جواهر (مجردة لها تصرف) وتأثير (في الاجسام العنصرية) من غير تعلق بها تعلق النفوس البشرية بإبدانها كما قال في شرح المقاصد (و) ان (الشياطين هي القوى

انها آلات ادراك النفس فافهم (قوله بقوة الغير المتناهية الخ) أى قوة العقل فهو متعلق بالاضافة لا بالمحرركة لثلا يوهم كون العقل آلة للنفس (قوله بتحريك الخ) الاولى جعله معمولا للاضافة أيضا دون المحركة (قوله على سبيل الوساطة الخ) أى وساطة النفس للعقل وكونها آلة له في ذلك التحريك الغير المتناهي لان تكون النفس مبدأ مستقلا فيه لامتناع صدور الخ اذا ظهر ذلك ظهر ان في العبارة فرع تقييد قائل (قوله لانها ليست متفقة الحقيقة الخ) اشارة الى جواب ما أورد من أن العقل اذا كان له الجهات الثلاث التي يصدر بها فلك ونفس وعقل آخر كان اللازم أن يصدر من العاشر أيضا ما ذكر وهكذا الى غير النهاية فلم تحصر العقول في عدد فضلا عن العشرة وحاصل الجواب ظاهر لكن يبقى انه اذا كانت مختلفة بالنوع فما وجه انقطاع سلسلة

(المتخيلة) في أفراد الانسان من حيث استيلائها على القوى العاقلة وتصرفها من جانب القدس واكتساب الكمالات العقلية الى اتباع الشهوات واللذات الحسية والوهمية ومنهم من زعم أن النفوس البشرية بعد مفارقتها عن الابدان ان كانت خيرة فهي الجن أو شريرة باعثة على الشرور والقبائح فهي الشياطين (و) زعموا (أن لكل فلك روحا) أى نفسا (كليا) يدبر أمره (ينشعب) ويفيض (منه) أرواح) ونفوس (كثيرة) متعلقة بأجزائه كما ان النفس الانسانية تدبر أمر البدن الانساني وأهمل القوى الطبيعية وحيوانية ونفسانية بحسب كل عضو قال في شرح المفاصد وعلى هذا يحمل قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا وقوله تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش (والمدير لأمر العرش يسمى بالنفس الكلية) والروح الاعظم (و) زعموا أن (لكل) نوع (من أنواع الكائنات) من الايام والساعات والبحار والمفاوز وأنواع النبات وغير ذلك (روحا يدبر أمره يسمى بالطباع التام) لذلك النوع يحفظه عن الآفات والخفافات فيظهر أثره في النوع

العقول والافلاك عند العاشر دون ما قبله فليتفطن (قوله يحفظه عن الآفات والخفافات الخ) أقول المثل الافلاطونية عبارة من هذه الارواح المجردة الكلية والجزئية المدبرة لأنواع الكائنات وأجزائها فهي غير عالم المثال وقد يقال انها عبارة عنه ثم عالم المثال الذى ذهب اليه المتألهون من الحكماء وكثير من المكشفين عالم بين عالمي المحسوس والمعقول واسطة بينهما بمعنى أنه ليس بتجرد المجردات ولا بكثافة الماديات قالوا ان فيه لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات والهيئات والطعوم والروائح مثلا قديما بذاته مطلقا لا في محل ومادة يظهر للحس بمعونة مظهر من المتظاهر كالخيال والمرآة والهواء والماء وهو عالم مقدارى عظيم القسمة لا يخص مدته ومن جعلتها مدينة جابلقا ومدينة جابلسا لا يخص ما فيها من الخلائق والجمادات وعدوا نحو الملائكة والجن من هذا العالم وبنوا عليه أمر المعاد والمنامات وكثيرا من ادراكات اليقظة عند المرض والخوف ونحو ذلك ثم القائلون بهذا العالم منهم من يدعى نبوته

ظهور أثر النفس الانسانية في الشخص (وعندنا) أن (الملائكة أجسام لطيفة) قادرة على أن (تشكل بأشكال مختلفة شأنهم الخير والطاعة) كاملة في العلم (والقدرة على الاعمال الشاقة) مسكنهم السموات وهم رسل الله الى الانبياء يسبحون بالليل والنهار لا يفترون ولا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون (والجن) أجسام (كذلك الا أن منهم المطيع والعاصي والشياطين) أجسام نارية (شأنهم الشر والاغواء) والقاء الناس في الفساد بتدبير أسباب المعاصي والذات وانساء منافع الطاعات (ولا يمنع ظهور الكل على بعض الابصار وفي بعض الاحوال) دون البعض وذلك لاستناد الممكنات الى القادر المختار (وما على كل كلام في كل باب أعرضنا عنه مخافة الاطناب) وانا قد أشرنا الى بعض منه بعون الملك الوهاب (والله الهادي الى طريق الصواب) واليه المرجع والمآب واذ قد فرغ عن مباحث الممكنات شرع في مباحث الالهيات المتوقفة عليها فقال

(الباب الخامس في الالهيات)

أى في المباحث المتعلقة بذاته تعالى وتنزيهاته وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه وأفعاله وأسمائه (وفيه فصول) § (الفصل الاول في) تقرير الادلة

بالمكشفة ومنهم من يحتج عليه بأن ما يشاهد من تلك الصور في المظاهر ليس مدما صرفا ولا من الماديات وهو ظاهر ولا من عالم العقل لانها ذوات مقدار ولا مرتسما في الاجزاء الدماغية لامتناع ارتسام الكبير في الصغير فلا بد من تحقق هذا العالم هذا اجمال ما فصل في ذلك لكن المصنف قال لما كانت الدعوى غالبة والشبهة واهية لم يلتفت اليها المتكلمون والمحققون من الحكماء (وأقول) لا كلام مع المكشفين منهم لكن قد قويتنا أمر أهل النظر منهم في بعض رسائلنا والله يهدي من يشاء من عباده المتقين والحمد لله رب العالمين (قوله) وانا قد أشرنا الى بعض منه الخ) وانا أيضا قد أشرنا الى بعض آخر على سبيل التعديل والجرح محاذرة بين شرح المقاصد وهذا الترح

على وجود (الذات) وتحقيقه أنه هل يخالف سائر الذوات وطريق إثبات الواجب عند الحكماء أنه (لا بد للممكنات من) علته بها يترجم وجودها على عدمها فإن كانت واجبا فذلك وإن كانت ممكنة فلا بد له من علة أيضا وينقل الكلام إليها فاما أن يدور أو يتسلسل وذلك محال أو ينتهي إلى (واجب) وهو المطلوب (و) عند المتكلمين أنه لا بد (١) حدوثا (لحدثات من) حدث فإن كان قد عا فذلك وإن كان حادثا فلا بد له أيضا من محدث وينقل الكلام إليه فلا بد من الانتهاء إلى (قديم دفعا للدور والتسلسل)

والمرجو من الكرام المفهوم زلة أقدام الأقسام والافهام (قوله على وجود الذات الخ) أي ذات الواجب (قوله بها يترجم وجودها الخ) والالزم الترجع بلا مرجع وقدم بطلانه وتوهم بعض أنه يمكن الاستدلال على وجود الواجب بحيث لا يتوقف على امتناع الترجع بلا مرجع بأن يقال لا بد أن يكون في الموجودات موجود لا يفتقر إلى الغير دفعا للدور والتسلسل ولا معنى للواجب سوى هذا ويرد عليه بأن مجرد الاستغناء عن الغير لا يقتضي الوجوب وامتناع العدم الأهل تقدير بطلان الترجع المذكور والالزام أن يكون المستغنى عن الغير بحيث يوجد تارة ويعدم أخرى من غير أن يكون وجوده وعدمه لذاته ولا لغيره بل بمجرد الاتفاق فانهم (قوله فاما أن يدور أو يتسلسل الخ) ومنهم من ذهب إلى أنه يمكن الاستدلال على الواجب بحيث لا يفتقر إلى إبطال الدور والتسلسل كان يقال لو لم يكن في الموجودات واجب لمكانت بأسرها ممكنة فيلزم وجود الممكنات لذواتها وهو محال واعتراض عليه بأن وجود الممكن لذاته إنما يلزم لو لم يكن كل من السلسلة مستندا إلى ممكن آخر لا إلى نهاية وهو المعنى بالتسلسل وإن أريد من وجودها وجود مجموع الممكنات من حيث هو مجموع قلنا فلا بد حينئذ من بيان أن علتها ليست نفسها ولا جزءا منها بل خارجا عنها وهذا أحد الأدلة على بطلان التسلسل على ما مر مفصلا فهذا الوجه أيضا مشتمل على اعتبار إبطال التسلسل فليتأمل (قوله فلا بد من الانتهاء إلى قديم الخ) إن قيل رد عليهم ما جوزه الحكماء من تعاقب الحوادث من غير بداية كالحركات والأوضاع الفلكية أجيب بأن ذلك مردود أما أولا فلما مر في مسألة حدوث العالم وأما ثانيا فلأن ذلك التجويز إنما هو

واثبات القديم عندهم اثبات للواجب اذ لم يقولوا بقديم شيء من الممكنات (وقد شاع في الكتاب الالهى الارشاد الى الاستدلال) على وجود صانع قديم قادر حكيم (بالآفاق والانفس) كقوله تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم وقوله تعالى ألم نخلقكم من ماء مهين الى غير ذلك وقد صح الاستدلال بها (بذواتها وصفاتها لامكانها وحدوثها) واقتدار الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث ضرورى وانما شاع ذلك (لانه الظاهر فى نظر الكل النافع للجمهور) اذ لا شك لأحد فى وجودها واختلاف صفاتها فان قيل ذلك انما يدل على انه لا بد لها من صانع وأما أنه قديم واجب لذاته فلا قلنا انه يفيد الظن بأنه غنى مطلق (والاستكثار فيه ربما) يقوى الظن بحيث

فى المعدات دون الملل الموجودة التى لا بد من وجودها عند وجود العلول فانهم (قوله اذ لم يقولوا بقديم شيء من الممكنات الخ) أقول هذا مسلم عند الثابتين للصفات الحقيقية الزائدة على ذات الواجب وأما عند جمهورهم القائلين بها فلا فانها قديمة عندهم كما سبق وليست بواجبة وجوبا ذاتيا فهى ممكنة لاحالة ثبات القديم عندهم لا يكون اثباتا للواجب ويمكن أن يجاب بأن المراد مما ذكره هو أنهم لم يقولوا بقديم شيء قائم بنفسه من الممكنات لان الكلام فى المؤثر الموجد وهو لا يكون المستقلا قائما بنفسه والمستقل بنفسه اذا ثبت قدمه ثبت وجوبه لذاته فاحفظه فانه لا تجده اغيرنا (قوله فان قيل ذلك انما يدل على أنه الخ) حاصل السؤال أن الاستدلال بمجرد ضرورة افتقار الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث من غير أن يتمسك بالانتظار الدقيقة وإبطال التسلسل وان دل يقينا على أنه لا بد للممكنات والمحدثات من صانع لكنه لا يفيد اليقين بان ذلك الصانع واجب لذاته والمطلوب هو هذا (قوله قلنا الخ) حاصل الجواب أن ذلك قد يفيد اليقين بالمطلوب لكن بالاستكثار أو التأمل فيه المقترن ببعض الظاهر من أدلة بطلان التسلسل من غير حاجة الى التمسك بالانتظار الدقيقة الخفية المذكورة لبيان ذلك هذا غاية التحرير الذى يندفع به ما يرد لبعض القاصرين الناظرين هنا

قتبصر

(يفضي الى اليقين) به (و) زوال احتمال الغير بل (النأمل فيه) ولو بدون الاستسكان
 يفضي (الى أن الصانع لما لم هذا لا يكون الا غنيا مطلقا) يفتقر اليه كل شيء ولا يفتقر
 هو الى شيء (وصوفا بصفات الكمال نزها عن الزوال) وذلك لان ذهن العاقل ينساق
 الى أن هذا الصانع ان كان هو الواجب فذلك وان كان هو مخلوقا فخالقه أولى بأن
 يكون قادرا حكما ولا يذهب ذلك الى غير النهاية لظهور بعض أدلة بطلان التسلسل
 فيكون المنتهى الى الواجب تعالى (ثم الحق أن ذات الواجب مخالف لساير الذاتات)
 من الممكنات (لثلا يلزم وجوبها ممكن) على تقدير وجوب الذات المشتركة فيها (أو
 امكان الواجب) على تقدير امكانها نعم يشارك ذاته ذات الممكن بمعنى أن مفهوم
 الذات أعني ما يقوم بنفسه صاد على الكل صدق العارض على المعروض فنشأ
 الغلط عدم الفرق بين المفهوم وه صدق عليه (وأن كونه أزليا) و(أبديا) بعد اثبات
 صانع واجب الوجود (غنى عن بيان) لان من ضرورة الوجوب امتناع العدم
 السابق واللاحق وبعض المتناهي لما اقتصر وافي البيان على أن لهذا العالم
 صانعا من غير بيان كونه واجبا ناجوا الى اثبات كونه أزليا بأنه لو كان حادثا لكان
 له محدث وتسلسل وأبديا ثابت قدمه امتنع عدمه لكونه واجبا أو منتسبا
 اليه بطريق الايجاب

(قوله يافضي الى اليقين به) أي بكونه واجبا لذاته فالضمير المجرور ليس
 عائدا الى كونه غنيا مطلقا ولا لا يقتضيه الوجوب لذاته وليد
 فيما يأتي قريبا الى تقييده الحال (وله على تفسيره
 الوجوب من لوازم الذات) هو الترتيب الذي هو موجب
 الواجب عند المستكفين شيئا
 (أي بكونه واجبا لذاته) فالضمير المجرور ليس
 ان السوق ظاهرا في ذلك لما مر أن مجرد الاستغناء
 مراد من القى ما يساوق الواجب لذاته والا لم ينتج
 من الزوال قفطن حتى ينكشف عليك حقيقة
 لكل في الوجوب الخ) هذا انما يتم على تقدير كون
 ما اذا جعل من لوازم الذات مع الخصوصية فاللازم
 جدا (قوله بطريق الايجاب الخ) كما في صفات
 القديم المنتسب الى الواجب انما هو لتتميم المسئلة

(فصل في التزيينات) أي سلب ما لا يليق به تعالى عنه وفيه مباحث الاول في
 نفي الكثرة عنه بحسب الاجزاء والجزئيات (الواجب لذاته لاجزائه والا لا يمكن)
 لان كل جزء منه لا يجوز أن يكون واجبا والاتعدا الواجب وسنبتله وعلى تقدير
 امكانه لزم احتياج الواجب في ذاته الى الممكن فيكون هو أولى بالامكان (ولا تعدد
 لافراده لان ماهية الامتياز إما نفس الماهية الواجبة أو جزؤها ولازمها فلا تعدد) اذ
 الواجب حينئذ لا يكون بدون ذلك مع أنه على تقدير كونه جزء الماهية يلزم التركيب
 المستلزم للامكان (أو منفصل) عنها (فلا وجوب) للاحتياج المتناهي للوجوب
 (ولان وقوع ما قصده الواجبان) المفروضان المستقلان بالقدرة والارادة (اما
 بهما معا فلا استقلال) وهو خلاف المفروض (أو بكل منهما فتوارد العاتين)
 المستقلين (على معاول واحد) شخصي وبطلانه ضروري (أو باحدهما في ترجح
 بلا مرجح) لان مقتضى المقادير ذات الاله ولله دورية هو الامكان فنسبة

والا فلاقتسار على ذكر المشتق الاول أعني ما يكون واجبا كاف فيما هنا لما مر أن
 الكلام في قدم الموجد القائم بنفسه فنظن (قوله لان كل جزء منه لا يجوز أن يكون
 واجبا الخ) أقول الاوفق بالمقام أن يقول لان كل جزء منه لا يتخلو اما أن يكون
 واجبا أو ممكنا وعلى التقديرين يلزم احتياج الواجب في ذاته الى جزئه الذي هو غيره
 والمحتاج الى الغير ممكن لان ذاته بدون ملاحظة ذلك الغير لا يكون كافيا في وجوده
 وان لم يكن الغير فاعلا له كما سيأتي التصريح به ويزيد التقدير الاول بلزوم تعدد
 الواجب وسنبتله أيضا والتقدير الثاني بلزوم كونه أولى بالامكان فتدبر (قوله وعلى
 تقدير امكانه الخ) أي امكان كل جزء منه فانهم (قوله اذ الواجب حينئذ لا يكون بدون
 ذلك الخ) وهمنا بحث وهو انه لم لا يجوز أن يكون الامتياز بنفس الماهية بمعنى أن يكون لكل
 ماهية مخصوصة منحصرة في فرد يمتاز كل عن الآخر عما هيته الممتازة بنفسها ويلزم كلا
 منهما الوجوب اذ لا امتناع في كون الوجوب لازما أعم فلم يستلزم كون التعيين بنفس الماهية
 اتقاء التمديد انما يلزم ذلك لو اتحد في الماهية وهذا محصل الشبهة المشهورة المنسوبة

الممكنات الى الالهين المفروضين على السواء من غير رجحان فان قيل يجوز ان لا يقع لزوم المحال قلنا فيلزم عجزهما (ولان أحدهما ان لم يتمكن من) ارادة (ضد ما قصده الاخر عجز) حيث لم يقدر على ما هو ممكن في نفسه أعني ارادة الضد (وان تمكن فان وقع معا) بعد الارادتين (لزم اجتماع الضدين) وبطلانه بديهي (والا) بقعا (لزم عجزهما) معا على تقدير عدم وقوع مراديهما لعدم وفاء قدرتيهما بذلك (أو عجز أحدهما) على تقدير وقوع أحدهما دون الآخر لعدم وفاء قدرته (مع لزوم ارتفاع) التقيضين (مثل الحركة والسكون) لشيء واحد في زمان واحد على الاول (و) لزوم (الترجيح بلا مرجح) على الثاني وهو ظاهر وهذا يسمى برهان التمانع (ولانهما ان اتفقا على كل مقدور فالوارد) لازم (والا ف) مفاسد (التمانع) من عجزهما أو عجز أحدهما مع ارتفاع مثل الحركة والسكون ولزوم الترجيح بلا مرجح (والنصوص) الواردة في نفي التعدد (كثيرة) قوله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) إشارة الى دليل التمانع

الى ابن كوثه وقد أجيب بوجود مفصلة في كتب القوم فلتراجع والذي يحظر بالبال أن اشتراكهما في عارض الوجوب يستلزم اشتراكهما في شيء من الماهية ضرورة لزوم المناسبة بين المقتضى والمقتضى بناء على قواعد عدم المقررة فاذن يلزم تركبهما المنافي للوجوب فتدبر فانه دقيق ولكن لنا تحقيق آخر يندفع به هذا البحث بحذفه على طريق سهل المأخذ حسن السبك فليطلب في رسالتنا الجديدة (قوله قلنا فيلزم عجزهما الخ) ان قيل العجز اغما هو في الممكن وهذا الوقوع مما يلزم استحالته فلا عجز قلت وقوع المنقصور داخل في المقدورات لامكانه في نفسه على ما سبق وصيرورة محالا اغما جاءت من التمدد فالتعدد محال وهو المطلوب فان قيل يجوز أن يقع بهما جميعا لا بكل منهما ليلزم المحال أجيب بأن ذلك باطل لان التقدير هو استقلال كل منهما (قوله حيث لم يقدر على ما هو ممكن في نفسه الخ) وقد يقال لان لم أن ارادة أحدهما ضد ما اراده الآخر ممكنة حتى يكون عدم القدرة عليها عجزا وذلك لان الممكن في نفسه قد يصير مممتعا

تقريره على ما تفرد به بعض المحققين أنه لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضا - لا
عن الوجود لان امكانه على هذا التقدير يستلزم امكان التمانع المستلزم للفساد
المذكورة فالمراد بالفساد عدم التكون (والمشركون هم الثنوية القائلون

اغيره والجواب أن الممكن في نفسه ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب والمنتزع
فيما ذكر هو امتناع اجتماع الارادتين وهو لا ينافي امكان كل فثبت أن لزوم المحال
انما هو من وجود الالهيين (قوله على ما تفرد به بعض المحققين الخ) قال في شرح
الانقاص فان أريد بالفساد عدم الكون فتقريره انه لو تعدد الاله لم تتكون السماء والارض
لان تكونهما اما بمجموع القدرتين أو بكل منهما أو بأحدهما والكل باطل أما الاول
فلان من شأن الاله كمال القدرة وأما الآخران فلهما وان أريد بالفساد الخروج عما عليه
النظام فتقريره أنه لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع والتغالب بحكم اللزوم العادي
فلم يحصل بين أجزاء العالم الاتساق الذي باعتبار صير الكل منزلة شخص واحد ويختل
النظام الذي به بقاء الأنواع اه فحينئذ أقول ان أراد الشارح رحمه الله بتفرد بعض
المحققين بهذا التقرير أنه تقرير لم يتعرض له غير ذلك البعض كما هو الشائع من معنى
التفرد بالشيء فمنوع ضرورة تعرض المصنف له أيضا كما ترى وان أراد به أنه تقرير
لم يتعرض ذلك البعض لغيره فع أن ذلك غير معلوم هو معنى غير شائع ان قيل لعله أراد
به المعنى الشائع لكن المراد من التقرير ليس ارادة عدم التكون ولا الخروج عن النظام
بل معنى آخر هو عدم الامكان كما صرح به بقوله لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا الخ
ولعل هذا المعنى للفساد لم يتعرض له غير ذلك البعض قلت بطله قوله فالمراد بالفساد
عدم التكون فليتأمل جدا ثم اعلم أن حاصل هذا التقرير هو انه لو تعدد الاله لم يكن
العالم ممكنا لان امكانه حينئذ يستلزم امكان التمانع المستلزم لامكان الانقاص المذكورة
لكن العالم موجود فضلا عن امكانه فالفساد والتمانع ممتنعان فتعدد الواجب ممتنع
وأقول هذا نظير أن يقال عند وجود الميل لو طلعت الشمس لم يكن وجود الليل
ممكنا لان امكانه حينئذ يستلزم امكان اجتماع النقيضين لكن الليل موجود فتميلا عن
امكانه فاجتماع النقيضين محال فطلوع الشمس ممتنع وهذا انما يفيد امتناعه عند وجود

(ب) الالهيين (النور) هو مبدأ الخيرات (والظلمة) مبدأ الشرور (والمجوس)
القائلون (بأهرمن) مبدأ الشرور (وبيزدان) مبدأ الخيرات قالوا لو كان مبدأ
الخير والشر واحد الزم كون الواحد خيرا وشريرا والجواب منع الملازمة ان أريد
بالخير من غلب خيره وبالشر من غلب شره ومنع استحالة اللازم ان أريد خالق
الخير وخالق الشر في الجملة غايه الامر أنه لا يصح اطلاق الشرير عليه لظهوره فيمن
غلب شره (والمثبتون للولاد) وهم النصارى القائلون بان المسيح ابن الله تعالى حيث
ولد بلا أب وورد في الانجيل ذكرهما بالاب والابن والجواب بعدم تسليم صحة النقل
بلا تحريف أن معنى الابوة الربوبية وكونه المبدأ والمرجع ومعنى البنوة التوجه
الى جناب الحق بالكلية كابن السبيل أو التشریف والكرامة (وعبدية الاصنام
والكواكب لاستلزام استحقاق المعبودية الوجوب) لحصر استحقاق العبادة شرعا في
الواجب (وأما القائلون بقديم الصفات) وهم الاشاعرة (و) القائلون (بخلق
الحيوان) من اضافة المصدر لفاعله واللام الداخلة على المفعول أعني قوله (لافعاله)
لتقوية العمل (والشيطان للقبائح) والشرور وهم المعتزلة (و) القائلون بخلق (العقول

الليل وامكانه لا امتناعه في نفسه مطلقا فحينئذ نقول التقرير السابق أيضا انما يفيد
امتناع تعدد الاله على تقدير وجود العالم وامكانه لا في نفسه مطلقا والمقصود هو
هذا فتدبر فانه من مزالق أقدم الافهام (قوله بأهرمن الخ) واختلفوا فيه هل هو
قديم كيزدان أو حادث منه (قوله والجواب منع الملازمة الخ) ومورس أيضا بأن
الخير ان لم يقدر على دفع الشرير أو شره فماجز وان قدر ولم يفعل فشرير وان جعل ابتاؤه
خيرا لما فيه من الحكم والمصالح فليكن نفس خالق الشرور والقبائح أيضا كذلك فلا
يتمنع صدورهما من الخير فتبصر (قوله والقائلون بخلق العقول الخ) فالعقول خالقة
وحدتها للنفوس وبعض الاجسام أعني الافلاك كما سبق وهي مع الافلاك باستعداداتها
خالقة لعالم العناصر كما ينادى عليه عبارة شرح المقاصد حيث قال فيه وتقويض
تدبير عالم العناصر اليها والى الافلاك فقوله وخلق الافلاك الخ فيه تأمل اذ ظاهره

للفومس (و) (بعض الاجسام) كالأفلاك (و) خلق (الأفلاك)
 بالاستعدادات الحاصلة بأوضاعها (لما في عالم العناصر) على ما سبق وهم الفلاسفة
 (فيبالغون في التوحيد) فأصحابنا يبالغون في نفي تعدد الخالق والمعتزلة في نفي تعدد
 القديم والفلاسفة في كونه واحدا من جميع الجهات حتى لا يصدر عنه إلا الواحد
 (الآن القول بتعدد الذوات القديمة الموجد لذوات مستقلة) كما قاله الفلاسفة
 (خطب هائل) لأن قدم ما يقوم بنفسه وكذا خلق الأجسام من خواص الألوهية
 لا خلاف لأهل الإسلام في ذلك * (و) البحث الثاني (الواجب ليس بجسم) لأن كل
 جسم مركب وكل مركب محتاج إلى جزئه الذي هو غير وكل محتاج إلى الغير يمكن لأن
 ذاته من دون الغير لا يكون كافيافي وجوده وإن لم يكن ذلك الغير فاعلاله (ولا عرض
 للاحتياج) إلى محل يقومه (ولا متميز للزوم قدم الحيز) لامتناع التميز بدون الحيز

(قوله في نفي تعدد الخالق) إذ لو لم يكن له تعالى الصفات كان موجبا وواحدا بالذات
 فلا يصدر عنه إلا الواحد كما بقوله الفلاسفة فلا يكون حصر الخالق في كماله منه
 (قوله في تعدد القديم) وأما قولهم بخلق الحيوان لأفعاله والذيطان للقبائح فلا أمر آخر
 يأتي منه (قوله وكذا خلق الأجسام الخ) لكن هذا بناء على ظاهر مذهبهم لا على
 ماهو التحقيق أه منه (قوله للزوم قدم الحيز الخ) سواء أريد به المكان الذي يمنع النزول
 أو الفضاء الذي يعلوه لأن الماء لا يكون بدون الماء والمملوء فلا بد من وجوده ولا يضره
 القول بكونه موهوما لأنه في الحقيقة قول بعدم تميزه لأن الموهوم منق و لأن فهم التميز
 والحيز إنما هو في الجسمانيات والله تعالى منز عن الجسمية أه منه

يفيد استقلال الأفلاك في خلق عالم العناصر وليس كذلك فافهم (قوله لأن قدم
 ما يقوم بنفسه الخ) أي بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وأما بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو
 نفس الألوهية لأن خواصها (قوله لامتناع التميز بدون الحيز الخ) حاصلة أن
 الواجب لو كان محتاجا إلى الحيز لزم قدم حيزه لأن الواجب قديم وما يحتاج إليه القديم

واللازم باطل لما من حدوث ما سوى الواجب وهذا انما يتم لو كان الحيز موجودا لا موهوما لكن التحيز عليه تعالى محال سواء كان الحيز موجودا أو موهوما أما اذا كان موجودا فظاهر وأما اذا كان موهوما فلا أن تجوز أمره تعالى كان محلا له تعالى على تقدير وجوده محال على أن ادراك الوهم انما هو للعاني المتعلقة بالماديات والله تعالى منزّه عن ذلك هذا ويجوز أن يكون المراد للزوم قدم الحيز (بل وجوبه) على تقدير وجوده وثبوته له تعالى فلا يرد شي (وامكان الواجب) تعالى عن ذلك (لان التحيز محتاج الى الحيز) والاحتياج من خواص

أولى بالقدم (قوله وهذا انما يتم الخ) حاصله منع المقدمة القائلة بأن ما يحتاج اليه القديم قديم لان القديم كما سبق هو الموجود الذي لم يسبق بالعدم ولا يلزم أن يكون الحيز الذي يحتاج اليه الواجب موجودا لم لا يجوز أن يكون هو الفراغ الموهوم الذي يقول به المنكلمون فيثبت لا يتصف بالقدم وان لم ينفك عنه القديم (قوله لكن التحيز عليه محال الخ) استدراك ببيان استحالة التحيز عليه تعالى بطريق آخر لا يرد عليه المنع المذكور (قوله فظاهر) للزوم قدمه الباطل (قوله وأما اذا كان موهوما الخ) هذا انما يتم لو كان معنى تحيز الشيء بالخير الموهوم أن العقل يجوز له التحيز على تقدير وجوده وليس كذلك بل معناه ان هناك أمرا موهوما يجوز العقل اتصاف الشيء باستغاله به على طريق البرهمن وتجوز هذا له تعالى ليس مستلزما لامكان المحال الذي هو امكان كونه تعالى شاغلا لمكان موجود حتى يقال أن تجوز المحال أيضا محال فتدبر فانه دقيق (قوله ويجوز أن يكون المراد الخ) فوجبه لزوم قدم الحيز بل وجوبه بتقييد ذلك للزوم بتقدير وجود الحيز ليندفع المنع المذكور كما يصرح به قوله فلا يرد عليه شيء الخ ووجه عدم ورود بقوله في الحاشية وأما على تقدير عدمه فلا حيز ولا تحيز اه أي فلا يتصف حينئذ بالقدم والوجوب ثم أقول لعل الشارح رحمه الله أخذ هذا التوجيه من قول المصنف في شرح المقاصد بعد ذكر وجهين لامتناع كونه تعالى

الامكان (دون العكس) لجواز الخلاء والمستغنى عن الواجب أولى بالوجوب
 (ولا جوهر لا مكانه) لانه عند المتكلمين حادث تحيز بذاته وكل حادث وكذا كل
 متحيز ممكن وعند الحكماء ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لافى موضوع
 وهذا انما يتصور فيما وجوده زائد على ماهيته (ولو أريد بالجوهر القائم بنفسه
 وبالجسم الموجرد فيمتنع شرعا) أيضا لعدم اذن الشارع (واحتياطا) لايهامه
 المعنى الذى لا يجوز العقل وليس فى جهة لانها اسم لنتهى الاشارة ومقصد
 المتحرك فلا تكون الا للجسم والجسمانى (والقول بأنه جسم على صورة انسان)
 فقول شاب أمر د وقيل شيخ أشمط (أو غيره) فقول مركب من لحم ودم وقيل

متحيزا أحدهما لزوم قدم الحيز والآخر لزوم وجوب الحيز وامكان الواجب تعالى حيث
 قال ومبنى الوجهين على ان الحيز موجود لامتوهم اه وأنت خبير بأن عبارته كما تحتمل
 التوجيه تحتمل المنع أيضا بل الظاهر المنع كما لا يخفى وأيضا الاولى للشارح تعميم المنع
 المذكور للوجهين كما عم التوجيه أو تخصيص التوجيه بالوجه الاولى كما خصص المنع
 به على انه لا وجه لفصل بين لزوم وجوب الحيز وامكان الواجب بما فصل به فان لزوم
 الوجوب والامكان المذكورين قد جعلهما المصنف فى شرح المقاصد وجهها واحدا كما
 لا يخفى على من راجعه وان ما فصل به بينهما كما يكون توجيهها للزوم وجوب الحيز يصلح
 توجيهها للزوم امكان الواجب أيضا قفطنه جدا (قوله والمستغنى عن الواجب أولى الخ)
 قال فى شرح المقاصد والمستغنى عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه بطريق الاولى
 فيكون واجبا اه أقول الاستغناء من الواجب انما يستلزم لو كان الوجوب استغناء
 من حيث التأثير والايجاد وأما لو كان من حيث التحيز فلا وهو ظاهر على انه لا وجه
 لتغيير الشارح عبارة شرح المقاصد اذ الاستغناء عن الواجب لو سلم انه يستلزم انما
 يستلزم أصل الوجوب لا أولويته قد بر جدا (قوله انما يتصور فيما وجوده زائد الخ)
 وهو الممكن اذ الواجب ليس كذلك عندهم على ما سبق مفصلا (قوله لايهامه المعنى
 الذى لا يجوز الخ) والمعنى المعارف للجسم والجوهر الذى مر

فوريبتلاً كالسبيكة البيضاء (وفي جهة العلو على العرش أو محاذيها تمسكاً)
بظواهر الآيات كقوله تعالى وجاء ربك الرحمن على العرش استوى إليه يصعد
الكلام الطيب ويبقى وجهه ربك يد الله فوق أيديهم إلى غير ذلك و (بأن كل
موجود) اما (جسم أو جسماني) أي حال فيه والواجب تعالى يتمتع أن يكون
حالا في الجسم لا امتناع الاحتياج فتعين أن يكون جسماً (و) بأن كل موجود إما
(متحيز أو حال فيه) وتعين كونه متحيزاً لما مر (و) انه اما (متصل بالعالم أو منفصل
عنه) وأيا كان يكون في جهة منه (جهالة) لعدم تمام انحصار هذه الانفصالات
كيف وليس تركيها من الشيء ونقيضه أو المساوي لنقيضه (والنصوص مؤولة)
تأويلات مناسبة موافقة لما عليه الأدلة القطعية العقلية على ما ذكر في كتب
التفسير سألوا كالطريق الأحكام الموافقة للوقف على والراسخون في العلم أو العالم

(قوله لما مر) من امتناع الاحتياج عليه تعالى (قوله أو المساوي لنقيضه الخ) فإن نقيض
الاتصال هو اللاتصال وهو أعم من الانفصال لصدقه بكون الشيء بحيث لا يكون متصلاً
ولا منفصلاً بأن يكون مجرداً غير مادي والاتصال والانفصال من لواحق الماديات وظاهر
أن مبنى ما ذكرنا هو على أن التقابل بين الانفصال والاتصال تقابل العدم والمالكة
أذ لو كان بالإيجاب والسلب فلاشك أن الانفصال يساوي نقيض الاتصال وحينئذ ننع
أن الانفصال بمعنى انتفاء الاتصال يقتضي الكون في جهة قتبصر (قوله تأويلات
مناسبة الخ) أن قيل إذا كان الحق نقي الحيز والجهة فما للكتب السماوية والاحاديث
النبوية أنها مشعرة في مواضع لا تخص بشيئ من ذلك من غير أن يقع في موضع منها
تصريح بنفي ذلك مع أن المحققين بالبيان هو النفي أجيب بأنه لما كان التنزيه من الجهة
مما تقصر عنه عقول العامة حتى تكاد تجزم بأن ما ليس في جهة ليس بوجود كان
الانصب في خطاباتهم والاقرب في دعوتهم إلى الحق ما يكون ظاهراً في التشبيه وكون
الصانع في أشرف الجهات لكن مع تنبيهات دقيقة على تنزيهه المطلق من جميع سمات
الحدوث والامكان وأما ما تقرّر في فطرة العقلاء مع اختلاف آرائهم من التوجه إلى

بمعانيها مفضولة الى الله تعالى مع اعتقاد حقيقتها جريا على الطريق الاسلم الموافق
 للوقف على الله (و) البحث الثالث (لا يتحد) بغيره (لماسبق) من امتناع اتحاد
 الاثنين (وللزوم الانقلاب) ان صار ممكنا كالغير (أو اجتماع الوجوب والامكان)
 ان بقي على وجوبه (ولا يحل) في غيره لانه يستلزم التحيز والاحتياج وذلك باطل
 (لامتناع الاحتياج و) امتناع (التحيز) على الله تعالى (وحكي الحلول والاتحاد
 عن النصارى في حق عيسى) على نبينا وعليه الصلاة والسلام (وعن بعض

العلماء في الدعاء ورفع الايدي الى السماء فليس من جهة اعتقادهم انه في تلك الجهة
 بل من جهة ان السماء قبلة الدعاء منها تتوقع الخيرات والبركات وهبوط الانوار ونزول
 الامطار المحي للاقطار ثم لما ثبت انه تعالى ليس بجسم ظهر انه لا يتصف بشئ من
 الكيفيات كاشكل واللون والطعم والرائحة والفرح والغم واللذة والالم ونحوها وأما
 ما يقوله الفلاسفة من ثبوت اللذة العقلية له تعالى لان كبره ملائمة وهو مدرك لها
 فينتهج بها فردود بأنه ان أريد أن الحالة التي نسميها اللذة هي نفس ادراك الملائم
 فغير معلوم وان أريد أن تلك الحالة حاصلة عند ادراك الملائم البتة فمنوع
 لم لا يجوز أن يختص ذلك بادراكنا دون ادراكه تعالى فلهما مختلفان قطعاً (قوله ان
 صار ممكنا الخ) أوصار الغير واجبا وانما لم يتعرض لهذا لانه يصدد ببيان أحوال الواجب
 لا الممكن (قوله ان بقي على وجوبه الخ) الاولى أن يزيد عليه وبقي الغير على امكانه
 ليم لزوم الاجتماع قدبره فانه دقيق (قوله يستلزم التحيز الخ) قالوا لان المعقول من
 الحلول هو حصول المرض في الحيز بتبعية الجوهر واعترض بصفات الباري وأجيب
 بأن الفلاسفة لا يقولون بها والمتكلمون لا يقولون بكونها أعراضا ولا يحلونها في الذات
 بل بقيامها به فليتأمل (قوله والاحتياج الخ) وذلك لان الحال سواء كان جسما في مكان
 أو عرضا في جوهر أو صورة في مادة أو صفة في موصوف يحتاج الى محله في الجملة وأما
 الحلول الامتزاجي كالماء في الورد فهو أيضا باطل في حقه تعالى لانه من خواص
 الاجسام ونفوذ الى الانقسام بل طائد الى حلول الجسم في المكان وقد بين اقتضار الحال
 الى المحل بأن حلوله فيه اما بوجوب ولزوم فهو يستلزم الافتقار أو يجوز فيستغنى من

الغلاة) من الشيعة (في حق علي) كرم الله وجهه (و) البحث الرابع (يمنع
اتصافه) تعالى (بحدوث) بمعنى الموجود بعد العدم خلافاً للكرامية (لأنه)
أى الاتصاف به (تغير) وهو على الله محال واعترض بأنه إن أريد بالتغير مجرد
الانتقال من حال فالكبرى نفس المتنازع وإن أريد تغير في الواجبية أو تأثر

(قوله في الواجبية) بأن لا يبقى الواجب واجباً حينئذ اه منه

المحل واستفناؤه خلاف ما فرض من حلوله وقد يحل هذا دليلاً على أصل امتناع حلول
الواجب في غيره واعترض عليه بمنع ما لزم على التقدير الأول لم لا يجوز أن يوجب ذات
المحال المحل والحلول ويستتبعهما ولا يفقر اليهما فإن وجوب اللوازم والآثار من
مقتضى لا يستلزم اقتضاه اليهما وهو ظاهر وكذا يمنع ما لزم على التقدير الثاني وذلك
كالجسم المعين يحل في الميز المعين مع عدم احتياجه إليه بخصوصه فتدبر (قوله من
الشيعة الخ) فإن بعضاً من أوائلهم الذين لهم قليل انتهاء إلى العلماء قل لا يبعد أن يظهر
الروحاني بالجسماني كعبريل في صورة دحية الكلبي والجن في صورة بعض الاناسي
فلا يبعد أن يظهر الله في صورة بعض الكاملين ولكن فساد بين وأما متأخروهم الذين
سلب الله عنهم الدراية بالمره وليس عندهم من العلم مثقال ذره جل مباحثاتهم الهديان
وكل بضاعتهم متابعة النفس والشيطان فلا يليق التعرض من أهل العلم لآحوالهم
وأقوالهم فانه تضيق للوقت وأما الصوفية الكاملون قدس الله أمرارهم فلهم أقوال
ليست من الحلول والاتحاد في شيء أصلاً ولا يسع المقام بيانها فلتطلب من كتب أهل
العرفان (قوله وإن أريد تغير في الواجبية الخ) أقول هذا الشق يحتمل شقاً أحدها
أن اتصاف الواجب بالحدوث يوجب زوال وجوبه والثاني أنه يوجب كون الواجب
متأثراً عن الغير وأثراله والثالث أنه يوجب كون صفة الواجب التي هي الحادث متأثراً
عن غير ذاته وأثراله والكل ممنوع أما الأولان فظاهر وأما الأخير فلما صرح به
الشارح من جواز أن يكون ذلك الحادث الذي اتصف به الواجب معلول الواجب
وأثراله لاغير ولما كان في هذا المنع نوع خفاء تعرض رحمه الله لسند دون الأولين

وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز أن يكون الحادث معلول للذات (ولانه
يمتنع في الازل) والالزم جواز ازالة الحادث (فيلزم) على تقدير الجواز فيما لا يزال
(الانقلاب) من الامتناع الى الجواز وذلك باطل ورد بان الممتنع في الازل هو
الاتصاف في الازل لا فيما لا يزال (و) لانه (يوجب زوال ضده) وضد الحادث
جاءت لانه منقطع الى الحادث ولا نبي من القديم كذلك لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه

(قوله الحادث معلول للذات) جواز كون الحادث معلول للذات مبنى على كونه مختارا ولم
يثبت بعد اه منه (قوله فيلزم على تقدير الجواز الخ) ويرد عليه أنه لا يكون حادثا لان
المسند الى القديم قديم تأمل اه منه (قوله لا فيما لا يزال الخ) أقول لو امتنع بالذات في
الازل لزم الانقلاب ولو أمكن فعدم وجوده فيه انما يكون لعدم علته فيه فلا يوجد
فيما لا يزال الا بحدوث علته والالزم وجود المعلول بدون علته وحيث ان يلزم التسلسل
في الحوادث فتأمل اه منه قد ظله

وفق ما ذكر في شرح المقاصد فافهم ثم أقول لا يبعد أن يقال المراد من التعبير المحل
عليه الحاصل بذلك الاتصاف تأثره بحدوث ذلك الحادث فيه ولو باحداث من ذاته فانه
كما يمتنع تأثره بحدوث ذاته ولو من ذاته كذلك يمتنع تأثره بحدوث الوصف فيه ولو من
ذاته فليتأمل تأملا يليق بالمقام (قوله تفسير ما في الوجود الخ) أقول ان أراد به زوال
وجود الموصوف وطريان وجود آخر عليه فممنوع كما هو ظاهر وان أراد به انضمام
وجود شئ آخر الى وجوده فسلم لكن قوله قالوا يجب اما الاول الخ قلنا تختار ان الواجب
هو الاول وأنه واجب قبل ذلك الانضمام وبعده ولا بطلان فيه أصلا وهو ظاهر وفي
بعض نسخ الشرح لاحظ عليه بخط البطلان في بعضها وهو هذا على ان الحادث القائم
بغيره لا يكون الا عرضا والقيام فيه انما هو التبعية في التحيز فيلزم كونه تعالى متحيزا وهو
باطل اه وهذه العلاوة مع انها ممنوعة ان لم تكن أحسن من توجيهه السابق لم تكن

(فيلزم عدم الخلو عن الحادث) لامتناع الخلو عن الشيء وضده واجب بأنه ان
أريد بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم أن لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن
الضدين وان أريد مجرد ما ينافيه حتى ان عدم كل شيء ضده فلا نسلم أن ضد
الحادث حادث وأقول ان كان قيام الحادث به تعالى كماله لزم أن يكون قبله ناقصا
ولا وجب تنزيهه تعالى عنه (وأما الاتصاف بما له تعلق حادث) صفة التعلق أو
مضاف اليه كالعلم والقدرة (أو بما يتجدد من السلوب) مثل كونه واحدا
مجرد ليس في جهة وحيز (والاضافات) مثل كونه أولا وآخر (والاحوال)
كالخالقية المتجددة بتجدد المخلوقات (فليس من المتنازع)

❦ فصل في الصفات الوجودية كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك

أدون منه قدير (قوله لامتناع الخلو عن الشيء الخ) أي وعدم خلو الواجب عن الحادث
يستلزم حدوثه وهو باطل لكن قد سبق منا منع هذا الاستلزام فتذكر (قوله ما هو
المتعارف) السابق في بحث الغيرية (قوله فلا نسلم ان ضد الحادث الخ) لما مر
أن القدم والحادث من صفات الموجود خاصة فعدم الحادث ليس بقديم ولا حادث ان
قيل انهما قد يطلقان على المعدوم باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود ومسبوقا به واجب
بأن عدم الحادث السابق عليه قديم بهذا المعنى فلم يلزم عدم خلو الواجب عن الحوادث
وأما حديث امتناع زوال القديم فمخصوص بالقديم الموجود ضرورة زوال عدم الازلي
لكل حادث بحدوثه قدير (قوله أو مضاف اليه الخ) فيكون المعنى بما له تعلق بحادث
(قوله كالعلم الخ) مثال لما في قوله بما له تعلق الخ (قوله فليس من المتنازع) حاصله
دفع ما أورده الامام من أن كون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وان
كانوا يفرون منه أما الاشاعة فلقولهم بأن زيدا مثلا اذا وجد صار الواجب غير قادر
على خلقه بعد ما كان قادرا عليه وأما المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدية والقادرية
ونحوهما وأما الفلاسفة فلقولهم بأن التغيير اضافة الى ما حدث ثم فني بالقبلية
والبعدية والمعية وحاصل الدنيع ظاهر (قوله الوجودية كالعلم الخ) وذلك لانه لا خلاف

و (الحق أنها زائدة على الذات) في الوجود لا في التعقل فقط لأنها محمولات على الذات بطريق الاشتقاق وصدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت ما أخذ الاشتقاق له وزيادته عليه (اذ لا يعقل من العالم الامن له العلم) والعلم وجودي فيكون زائداً على الذات في الوجود (وهكذا) القادر وغيره (و) لا يجوز أن يكون نفس ذاته اذ لو كان علمه ذاته لما أفاد حله عليه لعدم التغير على هذا التقدير (ولم تتميز الصفات) لأنها كلها حينئذ نفس الذات فكان العلم هو الحياة والحياة هي القدرة وكذا البواقي (و) لكان العقل جازماً بتلك الصفات و (لم يفتقر الى الاثبات) بالبرهان لان كون الشيء نفسه ضروري (و) أيضاً على هذا التقدير (جازاً ذاته) أي العلم (بما يتصف به الذات) فيكون علمه واجبا لذاته قائماً بنفسه صانعاً لعبودا الى غير ذلك من الكمالات وليس كذلك وفاقاً فقد علم أن الكلام انما هو في العلم والقدرة ونحوهما مما لا يحمل بالمواطأة بل بالاشتقاق فاذا كانت نفس الذات لزمت المحالات المذكورة وأنت خير بأن التغير الاعتباري كاف في دفع المحالات فيجوز أن تكون الذات من حيث انها مبدأ التميز والانكشاف علماً ومن حيث انها مبدأ التأثير قدرة وهكذا

(قوله لما أفاد حله الخ) بأن يقال هو تعالى عالم ورد بان ما هو نفس الذات هو المبدأ والمحمول هو المشتق وهما متغايران اه منه (قوله هو الحياة) لا استحالة في ذلك لجواز الاتحاد بحسب الذات والاختلاف باعتبار الآثار اه منه

في ان اتصافه بالصفات السلبية ككونه مجردا والاضائية ككونه أولا وآخرا والفعلية ككونه قابضا باسطة لا يقتضي ثبوت تلك الصفات اعما الخلاف في اتصافه بالعلم والقدرة ونحوهما (قوله في الوجود الخ) أي الخارج ويلزمه الزيادة في التعقل بالطريق الاولى من غير عكس (قوله وأنت خير الخ) هذا تحقيق سبق من الشارح رحمه الله وهو تحقيق أتيقن لكن قد سبق منا أيضا مالا فقي من مراجعته ثم اعلم ان القول بزيادة الصفات الوجودية يلزمه اشكال سبقت الاشارة اليه وهو أنها حينئذ ليست واجبة بنفسها وهو ظاهر فتكون ممكنة لذاتها غايته أنها تكون لازمة للموجب واجبة له

ومصدق المشتق انما يقتضى زيادة العالمية والقادرية ونحوهما مما هي أمور عقلية ومعان مصدرية لا العلم والقدرة وغيرهما مما هي موجودات عينية هي مبدأ المعاني المصدرية ضرورة أن المشتق منه هو المعنى المصدرى دون المنشأ (وقالت المعتزلة فيه) أى فى كون الصفات المذكورة زائدة على الذات (استكمال) للذات (بالغير)

(قوله دون المنشأ) لكن لما كان أكثر المحمولات المشتقة بحيث كان مبدأ المشتق منه فيها زائدا على الذات كالعلم والقادر فينا فهم أنه كذلك مطلقا وليس يلزم أنه منه

واللزوم والوجوب بهذا المعنى لا ينافى الامكان ولا شك أن الممكن يحتاج الى المؤثر فعينئذ لا يخلو اما أن يكون المؤثر فيها هو ذات الواجب أو غيره لاسيما الى الثانى وهو ظاهر فتكون مستندة الى الواجب اما بالاختيار أو بالإيجاب لاسيما الى الاول لاستلزامه التسلسل أو الدور قعين الثانى وهو خلاف طريقة المتكلمين فى الواجب وتخصيص ذلك بغير الصفات تخصيص فى القواعد العقلية وكذا قولهم علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان ينبئ أن يخصص بغير الصفات كما فى شرح المقاصد وذلك لضرورة احتياج الصفات حينئذ الى الواجب والاستقلال بنفسها أولزوم وجودها مع امكانها من غير مرجع والكل باطل ولى فى دفع هذا الاشكال تحقيق دقيق لم أر من تعرض له ويحتاج الى تمهيد مقدمات هي أن الواجب بالذات هو ما لا يكون محتاجا الى الغير لا بطريق التأثير منه ولا بطريق القيام به وان الممكن بالذات ما يحتاج اليه بكلا الطريقين أو بأحدهما ثم المحتاج الى الغير بطريق التأثير فقط أو بكلا الطريقين لابد أن يكون حادثا أى موجودا بعد حصول العدم له بالفعل ضرورة أنه اذا لم يكن له حالة عدم أصلا بل كان موجودا أزلا وأبدا لامعنى لاحتياجه الى مؤثر يخرج من العدم الى الوجود قطعا ان قيل ان الممكن المذكور وان كان موجودا كذلك فهو ممكن العدم ضرورة وامكان عدمه كاف فى تصحيح الاحتياج المذكور كما عليه الفلاسفة قلت هذا قول مخيف يظهر ضعفه بالتأمل اذ غاية ما ذكر أن له عدما بالقوة والمصحح لذلك الاحتياج هو العدم بالفعل كما يشهد له التأمل الصادق وأما المحتاج الى الغير بطريق القيام به دون التأثير فهو ملا يحتاج الى ما يوجد ولكن لابد من كونه لازما لذلك الغير

فانها كالات مغايرة للذات والاستكمال يوجب النقصان بالذات فيدون محالا (و) فيه
 (تعلييل للعالمية) مثلا (بالعلم مع انها واجبة له) تعالى لاستحالة الجهل عليه تعالى
 واستحالة احتياجه الى امر مغاير له بحسبه له عالما فوجب أن يكون هو عالما بالذات
 لا بالعلم (و) فيه (تكثير للقدمات) وتعد دد القدمات كفر بالاجماع كيف وقد
 كبرت النصارى بزيادة قد عين فبالا كثر اولى (قلنا) لانسلم أن ما لا يكون عين
 الشئ يكون غيره بل (الصفة لا عين ولا غير ولو سلم) انها غير (فلا نسلم امتناع
 الاستكمال) بالغير (بمعنى ثبوت صفة الكمال له) واتصافه لذاته بها وانما الممتنع
 هو الاستكمال بمعنى استفادة صفة الكمال من غيره وهو غير لازم (و) العالمية ليست
 واجبة لذاتها حتى يمتنع تعليلها بل هي لازمة أى يمتنع خلوا الذات عنها و (الواجب
 بمعنى اللازم قد يعمل بعائنا عن الذات) كالعالمية بالعلم الناشئ عن الذات

(قوله بل هي لازمة) وفرق بين الواجب لذاته واللازم له اه منه

بحيث لا ينفك عنه أبدا وما يتوهم من أن الاحتياج اليه بالقيام يستلزم الاحتياج بالتأثير
 ممنوع لم لا يجوز أن يكون وجود ذلك اللازم الغير المنفك مقتضى نفسه لكن بمعنى انه
 مستغن عن المؤثر لئلا يستلزم كون الشئ متأثرا من نفسه كما يفسر المتكلمون قولهم
 أن الواجب ما يقتضى ذاته وجوده بذلك ومع هذا يكون محتاجا الى ما يقوم به فالاستغناء
 من المؤثر لا يستلزم الاستغناء عما يقوم به كما أن الاحتياج بالقيام لا يستلزم الاحتياج
 بالتأثير فلا بد لدفع ذلك من دليل اذا تعهد جميع ما ذكرناه فظهر من مذهب اليه
 المتكلمون من أن المحجوج الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان وان مذهبوا اليه أرجح
 مما ذهب اليه الفلاسفة من أن المحجوج اليه هو الامكان دون الحدوث بل هو الصواب
 كما لا يخفى خلاف ما سبق من التارخ رحمه الله من ترجيح مذهب الفلاسفة وظهر
 اندفاع الاشكال المذكور بحذافيره من المتكلمين وان ما ذكره ليس تخصيضا
 للمبهمات العقلية فاحفظه فانه دقيقة بديهة حقيقة بأن نجعل عندك وديعه (قوله)
 ليست واجبة لذاتها الخ) أى لنفس تلك العالمية بأن تكون مستغنية عن المؤثر

(و) لانسلم ان القول بتعدد القدماء مطلقا كفر بل في القديم بالذات وقدم الصفات
 زمانى ولو سلم فلانسله في الصفات بل (الكفر بتعدد الذوات القديمة كما لزم النصارى)
 فانهم وان لم يجعلوا الاقانيم القديمة ذوات لكنهم لزمهم القول بذلك لزوما يينا حيث
 يجوز واعليها الانتقال (قالوا) أى المعتزلة (في بقاء الصفات يلزم قيام المعنى) الذى هو
 البقاء (بالمعنى) الذى هو الصفة (وهو محال) لان كلا من غير قائم بنفسه فليس
 أحدهما أولى بالمتبوعية من الآخر (قلنا المستحيل قيام العرض بالعرض) لان
 قيام العرض هو التبعية في التحيز فلا يقوم أحد العرضين بالآخر كما سبق (والمعنى
 أعم) من العرض لصدقه على الامور الاعتبارية والصفات القديمة الغير المتحيزة
 والقيام فيها والاتصاف ويجوز أن يكون بين معنيين مناسبة بحيث يصير أحدهما

(قوله الاقانيم القديمة) أى الوجود والعلم والحياة شرح عقائد الله منه

(قوله فليس أحدهما أولى بالمتبوعية الخ) أقول فيه تظر لان الجواب عن هذه الشبهة
 يكون المعنى أعم من العرض صريح في أن مبنى الاستحالة التى يدعيها المعارض أمر
 مخصوص بالعرض اذ لو استوى فيه المعنى والعرض لم يفد في دفع الاستحالة الجواب يكون
 المعنى أعم من العرض كما هو ظاهر ومبنى الاستحالة الذى ذكره الشارح رحمه الله
 بقوله فليس أحدهما أولى الخ يشترك فيه المعنى والعرض بل لزومه في العرض انما هو
 لكونه قسما من المعنى فكيف يفيد الجواب بكون المعنى أعم من العرض في دفع تلك
 الاستحالة بل كان الصواب للمصنف حينئذ في الجواب أن يقول قلنا يجوز أن يكون
 بين المعنيين مناسبة الخ كما ذكره الشارح رحمه الله آخره ان قيل لعل الجواب في
 الحقيقة هو ما ذكره الشارح آخره قلت لو كان المراد هذا لزم كون جواب المصنف
 لغوا فالذى ينبغي للشارح رحمه الله أن يجعل مبنى الاستحالة الذى ذكره في قيام المعنى
 أمرا مخصوصا بقيام العرض ليلتزم بما ذكره المصنف في الجواب كما لا يخفى لأن يجعل
 مبنى الاستحالة أمرا مشتركا ثم يقصر على ما هو مخصوص بالعرض وبالحكمة لا يخفى
 ما في التحرير من نوع اضطراب فتدبره جدا

موصوفا والاخر صفة (ولو سلم) أن قيام المعنى بالمعنى مطلقا مستحيل (ف) نقول (هـ) هي
 باقية ببقاء الذات) فهو قائم بالذات لانها ليست غير الذات واعتراض بأن الصفات
 كما أنها ليست غير الذات ليست عينها أيضا فكيف يجعل بقاء الذات بقاء لها وهذا
 لا يتصف بعض صفات الذات مع انها ليست غير الذات ببعض هذا وقد سبق منا
 في بيان الغيرية ما ينفعك في دفع الاعتراض فتذكر (أو بقاءها عينها) لما أن وجود
 كل شئ عينه عند الشيخ كما هو والبقاء ليس الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني (قالوا)
 على تقدير زيادة الصفات على الذات كما في الشاهد (تمثيل قدرته قدرة الشاهد فلا
 تختلف آتارهما) أي آتار القدرتين فيلزم عدم اختلافهما في خلق الاجسام وعدمه
 بخلاف ما اذا كانت الصفات عين الذات وفي بعض النسخ بمائل علمه وقدرته قدرة
 الشاهد وعلمه فلا تختلف أي في الشاهد والغائب آتارهما أي لوازم العلم
 والقدرة فيلزم إما قدم علمنا وقدرتنا وإما حدوث علمه وقدرته بخلاف ما اذا كانت
 عين الذات (فلنا) التماثل (ممنوع) لان مجرد ذلك لا يوجب التماثل ولو سلم فالتماثل
 لا يوجب التساوي في جميع الصفات حتى يلزم عدم الاختلاف في الآتار بل يواز
 اختلاف التماثلات في الصفات كالموجودات على رأي المتكلمين (ففي القدرة

(قوله ان قيام المعنى بالمعنى مطلقا الخ) أي سواء كان مساويا للعرض أو أهم منه ووجه
 تسليم الاستحالة على تقدير المساواة ظاهر وأما على تقدير عموم المعنى فهو ما ذكر
 من أنه ليس أحدهما أدنى بالمتبعية الخ (قوله فهو قائم بالذات الخ) أي يجب على
 تقدير التسليم بمنع أنه يلزم في بقاء الصفات قيام المعنى بالمعنى بل اللازم حيث أنه هو
 قيام المعنى بالذات لا بالمعنى ولا استحالة فيه (قوله عند الشيخ الخ) أي على ظاهر
 مذهبه والا فقد سبق أنه في الحقيقة عائد الى مذهب جمهور المتكلمين ان قيل
 الينية في الخارج كما هو مذهب الجمهور كافية لصحة هذا المذهب قلت لو سلم ذلك
 ير أنه لا حاجة حيث أنه الى قصرها على مذهب الشيخ فانهم (قوله لان مجرد ذلك
 الخ) أي مجرد زيادة صفات الواجب على ذاته كزيادة صفاتنا على ذواتنا

لاستناد الحوادث اليه تعالى وفاقا) أما عندنا فظاهر وأما عند الفلاسفة فلا أن المؤثر حقيقة هو الله تعالى وانما الوسائط شروط وآلات وأثر القديم الموجب لا يكون حادثا والا يلزم تخلف المعلول عن تمام علته حيث وجدت في الازل دونه وهذا انما يتم بعد أن يبين امتناع أن يكون في سلسلة معلولاته حركة سرمدية تكون

(قوله أما عندنا فظاهر الخ) أقول لا يخفى ان حاصل هذا الاستدلال هو أن الواجب قديم يستند اليه الحادث ابتداء بلا واسطة وكل قديم كذا لا بد أن يكون مختارا اذ أثر القديم الموجب أثر صادرا عنه ابتداء يمنع أن يكون حادثا والا يلزم تخلف المعلول من ملته النامة وهو محال ويصرح بأن الحاصل هو هذا ما ذكره المصنف في شرح المقاصد من أن هذا الاستدلال لا يتم الا بعد اثبات ان شيئا من الحوادث مستند الى الباري بلا واسطة اه أي كما هو مذهب المتكلمين أما عندنا فظاهر وأما ضد المقتزلة فلانتهائهما الى ما يصدر عنه تعالى بلا واسطة كما هو مقرر بخلاف مذهب الفلاسفة فإنه لما كان استناد كل حادث اليه تعالى انما هو بالواسطة عندهم لا يتمشى على مذهبهم الاستدلال باستناد الحوادث اليه تعالى على كونه مختارا لجواز أن يكون موجبا ويكون استناد الحوادث اليه تعالى بواسطة حادث آخر أو قديم مختار على ما تقرر من كون الواجب عندهم موجبا مع استناد الحوادث اليه قطهر أن الاستدلال انما هو على مذهب المتكلمين ولا يتمشى على رأى الفلاسفة فتعميم الشارح رحمه الله عليهم كما يدل عليه قوله وأما عند الفلاسفة الخ وهذا انما يتم بعد أن بين الخ منظور فيه ولعل ما ساقه الى هذا التعميم هو لفظة وفاقا في المتن ولعله من تحريف النسخ والصحيح بدله ابتداء أو المراد منه وفاقا ما سوى الفلاسفة قد بر جدا (قوله وانما الوسائط شروط الخ) ان أراد ان الوسائط عندهم ليست مؤثرة بنفسها وانما هي شروط لا بد منها لتأثير الباري بذاته فلم يكن لا يجدى نفعا في تمام الاستدلال لما سبق أنه مبني على الاستناد بلا واسطة مطلقا وان أراد انها شروط اتفاقية لاحاجة اليها في تأثير الباري فالحوادث عندهم أيضا في الحقيقة

جزئياتها الحادثة شروطا ومعذات في حدوث الحوادث على ما زعموا وقد بيناه بما لا
 مزيد عليه فراجعه (ولا يستلزم ارتفاع ما ثبت بالاجاب ارتفاع) الفاعل
 (الموجب) لان ما ثبت بالاجاب من لوازم ذات الموجب وارتفاع اللازم يستلزم
 ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع الحادث جائز بل واقع وقد يقال الملزوم هو مجموع الذات
 والشرط وارتفاع هذا المجموع قد يكون بارتفاع الشرط (ولا امتناع استناد مواضع
 الكواكب والاقطاب) استناد (اختلاف) الاجسام في (الاوضاع والاشكال الى غير
 المختار) فان اختصاص الكواكب والاقطاب بمجالها لم يكن بالقدرة والاختيار
 لزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة الموجب الى جميع اجزاء البسيط على السواء
 واختلاف الاجسام في الاوصاف لا يكون الا لخص لا يكون نفس الجسمية أو شيئا
 من لوازمها الاشتراك بين الكل بل أمرا آخر فينتقل الكلام الى اختصاصه بذلك
 الجسم فيتمسك أو ينتهي الى قادر مختار وقد يقال يجوز أن يكون في سلسلة
 معلولاته ما هو مختار لكن يرد عليه أن ما ذكر عندهم أزل في كيف يستند الى المختار
 (وقد يتسلك بالدلة السمعية) من الكتاب والسنة والاجماع وهل يتم الاقرار بها قبل

(قوله قد يكون بارتفاع الشرط) لكن بطلان ما مر بطلان لهذا اه منه (قوله
 عندهم) أي عند القائلين بالاجاب وقدم العالم فلا بد من الاختيار وحدث ما ذكر
 اه منه

مستندة اليه تعالى بلا واسطة فمنوع والا لزم اتحاد مذهبهم بذهب الاشاعرة فتدبر
 (قوله وقد بيناه بما لا مزيد عليه الخ) وقد بينا ما فيه كذلك (قوله ولهم أن يقولوا
 الخ) أي على طريق الالتزام والافهم قد وافقونا على امتناعه كما في شرح المقاصد
 فالأولى أن يقول ولقائل أن يقول الخ ويرد عليه منسل ما مر الخ هذا ليس موجودا في
 بعض نسخ الشرح بل مكتوب عليه حاشية والمراد به هو أنه يجوز أن يكون الواجب
 موجبا في سلسلة معلولاته ما هو مختار يستند اليه اختلاف تلك الاوضاع والاشكال

التصديق بكونه تعالى قادرا على ما فيه تردد كذا في شرح المقاصد (وبأن القدرة وغيرها) من العلم والحياة ونحو ذلك. (صفات كمال وأضدادها) من العجز والجهل والمات (سمات نقص) يجب تنزيه الله تعالى عنها وهذا فرع مقدمات رعا يناقش فيها مثل جواز اتصافه بتلك الاوصاف وكونها كمالات في حقه تعالى ووجوب اتصافه بكل كمال وكون أضدادها نقصا في حقه (وبأن اتقان العالم وانتظامه لا يتصور إلا من قادر عالم) وقد يناقش فيه بأنه مبني على أن ما نشاهده من السماء والأرض مستند إلى الواجب ابتداء لا إلى بعض معلولاته (نمسل الخالف بأن تعلق القدرة) بأحد المقدورين المتساويين بالنظر إلى نفس القدرة (لا يكون المرجح) والالزم انسداد باب اثبات الصانع لأن مبناه على امتناع الترجيح بلا مرجح واقتضار وقوع الممكن إلى مؤثر وبتقل الكلام إلى التأثير في ذلك المرجح (فيتسلسل) المبرجات (وبأنه) أي تعلق القدرة (لما قدم فيكون الأثر قديما) لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة (أوحادث) فلا بد له من تعلق آخر حادث وهكذا (فيتسلسل) الحوادث (وبأن الأثر انما يصدور بعد تمام الشروط) ضرورة (وحيث) أي حين تمام الشروط وجب صدوره بحيث (لا) يتمكن الفاعل من الترك لامتناع التخلف فلا فرق بين ال (اختيار) والايجاب (وبأن أثر المختار ان كان أولى) من الترك (لزم الاستكمال) بالغير (أولا) يكون أولى له (فالعيب) وكلاهما محال عليه تعالى (وبأنه لو امتنع) الأثر (في الازل) وقد

(قوله فيه تردد الخ) والظاهر انه يمكن التصديق بالنبي عليه السلام بمجرد الدعوى وإظهار المجزة من دون التفات إلى كونه تعالى عالما قادرا وان توقف الارسال في نفس الامر على ذلك اه منه مد ظله

(قوله كذا في شرح المقاصد الخ) أقول الظاهر أن الافرار بها موقوف على التصديق بكونه تعالى عالما دون كونه قادرا بالمعنى الذي يقول به المتكلمون كما يأتي التصریح به

صار ممكنا فيما لا يزال (لزم الانقلاب) من الامتناع الى الامكان (أو أمكن)
وقد أوجده القادر المختار (فاستناد الازل الى المختار) لان امكانه في الازل مع
الاستناد الى القادر المختار في قوة استناده اليه مع كونه في الازل وذلك باطل (وبانه
لما) أن يكون (معلوم الوجود) له تعالى (فيجب) وقوعه (أو) معلوم (العدم فيمتنع)
وقوعه لاستحالة الجهل عليه تعالى ولا شيء من الواجب والممتنع بمقدور لزوال
مكانة الترك في الاول والفعل في الثاني (وأجيب) عن الاول (بان المرجح تعلق
الارادة) بأحد المقدورين المتساويين بالنسبة الى القدرة (لذاتها) من غير افتقار الى
مرجح آخر كما في اختيار الجائع أحد الرغبةين (فلا تسلسل) ولا انسداد لباب
اثبات الصانع لان المفضى الى ذلك جواز تحقق الممكن بلا مؤثر ولم يلزم لا ترجيح القادر
أحد مقدوريه بلا مرجح سوى الارادة (و) عن الثاني (بانه يجوز تعلق الارادة في الازل

(قوله لذاتها الخ) يعني أن ذات الارادة تقتضي التعلق بما عينه الفاعل في علمه أيما كان
لا بأحد الطرفين لاعلى التعيين حتى يلزم من تعلقه بهذا دون ذلك ترجيح بلا مرجح ولا
بأحدهما بخصوصه حتى يلزم الايجاب كما ذهب اليه الحكماء وذلك لان تعيين الفاعل
أحدهما يرجع تعلق الارادة به دون الآخر تعيينه عند الفاعل دون الارادة انما تعلق
بالمعين عنده فلا يلزم التسلسل اه منه

في المتن والشرح فليتأمل (قوله مع كونه في الازل الخ) أي نبوته ووجوده فيه فيكون
وجوده الازل أثرا لقتار بناء على توهم ان امكان الشيء في الازل مستلزم لكونه فيه
(قوله من غير افتقار الى مرجح آخر كما في اختيار الجائع الخ) قال في شرح المقاصد
والجواب منع الملازمة أي لانسلم أنه لو افتقر تعلق القدرة الى مرجح لزم التسلسل
مجواز أن يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق بأحد المتساويين لذاتها كما في اختيار
الجائع الخ ولا يخفى ان هذا أولى مما قاله في الموافق اه أقول لا يخفى ان مافي الموافق
قريب مما ذكره الشارح رحمه الله هنا في تحرير هذا الجواب بل هيته فليراجع
وليتدبر (قوله بلا مرجح سوى الارادة الخ) أقول هذا يخالف ظاهر ما سبق آنفا من

بالمجاده) بمعنى أن يكون المراد هو وقوع إيجاد الأثر (في وقته) فيقع الإيجاد بتأثير
 القدرة في الأثر فيما لا يزال لأنها تؤثر وفق الإرادة والتأثير ليس أمراً محتاجاً إلى تأثير
 آخر والألزم التسلسل في صورة الإيجاب أيضاً بل انما يحتاج إلى محض وداع هو
 كونه مراداً كذلك (و) عن الثالث (بان الوجوب بالاختيار) بشرط تعلق
 الإرادة (عين الاختيار) وليس هذا الإيجاب بالان الموجب هو الذي يجب منه
 الفعل نظر إلى ذاته بحيث لا يتمكن من الترك أصلاً والمختار يتمكن بالنظر إلى ذاته من
 الفعل والترك وانما يجب منه الفعل بشرط تعلق الإرادة (و) عن الرابع (بان
 الفعل الأول في نفسه) وبانتظار إلى ذاته (أو لغيره لا يكون عبثاً) ولا يلزم في نفي كونه
 عبثاً أن يكون أولى بالفاعل وان سمي مثل ذلك عبثاً بناء على خلوه عن نفع الفاعل
 فلا نسلم استحالة عليه تعالى (و) عن الخامس (بان الحادث ممكن في الازل)
 بالنظر (لذاته) لكنه (ممتنع) وقوعه فيه (لكنه أثر المختار) لما أن أثر
 المختار مسبوق بالعدم فلا يلزم جواز استناد ما هو أزلي إلى المختار بل ما هو ممكن في
 الازل بالذات والاستحالة فيه (و) عن السادس (بانه يعلم وجوده) أي يعلم انه
 يوجد (بقدرته) ومثل هذا الوجوب لا ينافي المقدورية بل يحققها (ثم قدرته)

قوله من غير افتقار إلى مرجح الخ قذبه (قوله بمعنى أن يكون المراد هو وقوع الخ)
 كتب عليه ولا يلزم تخلف المراد عن الإرادة وانما يلزم لو كان المراد هو الإيجاد في الازل
 ولم يقع فيه وليس كذلك بل هو فيما لا يزال اه وسيأتي زيادة تحقيق لهذا (قوله أن
 يكون أولى بالفاعل الخ) أي حتى يلزم استحالة بالغير (قوله فلا يلزم جواز استناد ما هو
 أزلي الخ) حاصله انما نختار أن أثر المختار ممكن الوجود في الازل لأنه موجود فيه حتى
 يلزم استناد الموجود الازل إلى المختار بل اللازم حينئذ استناد الممكن الازل إليه
 والاستحالة فيه فان قيل امكان وجوده في الازل يستلزم صحة وقوعه فيه والا لمتنع وجوده
 في الازل فيجتمع النقيضان وهو مستحيل واذا صح وقوعه في الازل عن المختار فامكان

تعالى (غير منقطعة) ليست لها طبيعة امتدادية تنتهي الى حد ونهاية ولا يطرأ عليها العدم (ولا مقتصرة على بعض الممكنات) بمعنى انه لا يصير بحيث يمنع تعلقاتها لان ذلك عجزو (لان المقتضى للقادرية هو الذات) لوجوب استناد صفاته الى ذاته (والصحح للقدورية هو الامكان) المشترك بين جميع الممكنات (فانه) تعالى (على كل شئ قدير) ولا يخفى ما في هذا الاقتباس من الاشعار بدلالة النص على

الوجود في الازل يستلزم جواز استناد الازل الى المختار واللازم باطل فكذا الملزوم وهو مطلوب المخالف قلت لاتناقض بين امكان الوجود في الازل وامتناعه فيه اذا اعتبر الامكان بالنظر الى الذات والامتناع بالنظر الى الغير أعني كونه أثرا للمختار لا سببا اذا جعل قولنا في الازل قيما لامكان الوجود في الصورة الاولى وقيما للوجود دون الامتناع في الصورة الثانية فليتأمل فانه دقيق لكن بقي شئ وهو أن الاوفق بما سبق من عبارة المصنف أن يقول الشارح ههنا فلا يلزم استناد ماهو أزل الى الخ بترك لفظ الجواز قنبه (قوله طبيعة امتدادية الخ) والا لكانت جسما أو جسمانيا وهو بين البطلان (قوله ولا يطرأ عليها العدم الخ) والا لم تكن من لوازم الذات وهو أيضا باطل (قوله لان ذلك عجز الخ) وأيضا كثير من مقدوراته المخلوقة أبدى لانهاية له كنعم الجنان (قوله لوجوب استناد صفاته الى ذاته) لا يخفى لما أن يراد من الصفات مبادئ القادرية ونحوها أو نفس القادرية ونحوها وعلى كل تقدير اما أن يراد من القادرية تعلق القدرة بالمقدور أو الانصاف بالقدرة وعلى كل يرد أن الاستناد المذكور لا يفيد شمول القدرة لكل ممكن أما على تقدير ارادة الانصاف فظاهر وأما على تقدير ارادة التعلق فلما قال المصنف في شرح المقاصد ما حاصله انه لم لا يجوز اختصاص بعض الممكنات بشرط لتعلق القدرة به أو مانع عنه فمجرد وجود المقتضى والصحح لما ذكر لا يكفي في ذلك بدون وجود الشرط وهدم المانع فالاولى التمسك في ذلك بالنصوص اه أقول ويمكن أن يقال المراد من شمول القدرة صحة تعلقها بكل ممكن كما يأتي لاتعلقها بالفعل فعدم التعلق بالفعل لاتقاء شرط أو وجود مانع لا ينافي شمولها بهذا

الشمول أيضا (وخالف بعض المعتزلة في القبح) اذ لو كانت مقدورة له تعالى لجاز صدورها عنه وذلك يفضي الى السفه ان كان عالما بالقبح والى الجهل ان لم يكن ورد باننا لانسلم قبح شئ بالنسبة اليه كيف وهو تصرف في ملكه ولو سلم فالقدرة عليه لاتنافي امتناع صدوره عنه نظر الى وجود الصارف وعدم الداعي (والبعض في) نفس (مقدور العبد) لامتناع اجتماع مؤثرين على أثر واحد ورد بان قدرة العبد غير مؤثرة كما يأتي ولو سلم فيجوز وقوعه بهما لا بكل منهما (والبعض في مثله) حتى لو حرك جوهر الى حيز وحركه العبد الى ذلك الحيز لم تتماثل الحركتان لان فعل العبد لما عبت أو سفه أو تواضع ولا شئ من فعله تعالى كذلك والجواب أن المقدور في نفسه حركات وسكنات ويلحقه هذه الاحوال بحسب قصد العبد وليست من لوازم الماهية فانتفاؤها لا يمنع التماثل (وبالجملة) ما مر كاف في بيان شمول قدرته تعالى بمعنى كونه قادرا على كل ممكن سواء تعلق به القدرة فوجد أم لا وهذا في شموله من حيث وقوع التعلق (فالكل) من الموجودات (مستند اليه) واقع بقدرته وارادته (ابتداء) بحيث لا مؤثر سواء (عندنا) بالنصوص الدالة اجمالا على أنه خالق الكل لا خالق سواء وتفصيلا على أنه خالق السموات والارض والظلمات والنور والموت والحياة وغير ذلك من الجواهر والاعراض (وأعم من أن يكون ابتداء أو بواسطة عند غيرنا) من المعتزلة كما سيظهر (وبلا اختيار ابتداء أو بواسطة عند الفلاسفة) كما مر (ومنها العلم) لانه فاعل فعلا متقتا وكل من كان كذلك فهو عالم

المعنى كما لا يخفى فتفطن (قوله أيضا الخ) يحتمل رجوعه الى أدلة النص والى الاشعار بتلك الدلالة فتنبه (قوله أو تواضع الخ) وفي عبارة بعضهم بدله أو طاعة (قوله والجواب الخ) هذا جواب مبني على تسليم الحصر المذكور وقد يمكن الجواب بمنع الحصر ككثير من المصالح الذنبوية فان قيل كل ما اشتمل على مصلحة يكون طاعة وتواضعا قلنا ممنوع الا اذا كان فيه امتثال وتعظيم للغير (قوله بمنع كونه قادرا على كل ممكن الخ)

أما الكبرى فظاهرة لان من رأى خطوطها ملجئة أو سمع الفاظها فصيح تبي عن معان دقيقة وأغراض صحيحة علم قطعاً أن فاعلها عالم وأما الصغرى فـ (لاستناد العالم) بجميع ما فيه (مع أحكامه وانتظامه) وحسن ترتيبه وان جاز أن يكون فوقه ماهو أكمل (إليه) تعالى (وليكونه قادراً مختاراً) ولا يتصور ذلك الا مع العلم فليتناق الاستدلال بالقدرة عليه أخره في البيان عنهما مع كونها تابعة له (وإنباته بالسمع دور) لان التصديق بإرسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق به

أى بمعنى انه يصح تعلق قدرته بكل ممكن كما سبق قريباً (قوله وان جاز أن يكون فوقه ماهو أكمل الخ) إشارة الى دفع ما يقال انه ان أريد الأحكام والاعتقان من كل وجه فمنوع ضرورة أن الدنيا مشوبة بالشرور والآفات والاختلالات وان أريد في الجملة ومن بعض الوجوه فكل أثر ولو من المؤثر الغير العاقل ومديم الشعور كذلك كيف وقد أسند جمع من الحكماء العقلاء عجائب خلقه الحيوان وتكون تفاصيل أعضائه الى قوة عديدة الشعور سموها الصورة كما مر فدعوى أن الكبرى ظاهرة ممتنع وحاصل الدفع أن المراد هو أن تلك الأفعال والآثار مشتملة بالذات على لطائف المصنع وبدائع الترتيب وحسن المطابقة للصالح على وجه الكمال وان اشتملت بالعرض على نوع من الخلل إرجاز أن يكون فوقه ماهو أكمل والعلم بأن مثل هذا يصدر الا عن العالم ضرورى سيما اذا تكرر وتكرر غايته أن يكون خفياعلى بعض الازهان كذا في شرح المقاصد أقول قد يقال ان المراد احكام العالم واثقائه من حيث المجموع ولا نسلم جواز أن يكون فوقه من هذه الحنينة ماهو أكمل ضرورة أنه يفضى الى البطل أو الجز وهو محال ووقوع الخلل في بعض أجزائه لا يوجب نقصان الكل بل ربما يتوقف عليه كماله فجواز ماهو أكمل بالنظر الى البعض لا يستدعى جوازه بالنظر الى انتظام المجموع واحكام الكل كما لا يخفى وإليه يشير ما نقل من بعض الأئمة العظمى الشأن أنه قال ليس في الامكان أبدع مما كان وكذا ما قاله بعض حكماء القرون بلسانهم

در عالم عالم افریدن * به زين توان رقم كشیدن

فأفهم (قوله يتوقف على التصديق به الخ) وربما يمنع التوقف عليه لانه اذا ثبت صدق

(بخلاف مثل القدرة) بمعنى الصفة التي بها يصح الفعل والترك وأما بمعنى التمكن من الفعل فالتصديق بالارسال والانزال موقوف عليه قطعاً كالعلم (والكلام) لان التصديق بالنبي عليه السلام لا يتوقف على اخباره تعالى بأنه صادق في دعواه لجواز ثبوته بمعجزة اخرى (وعلمه تعالى لا ينقطع ولا يقتصر) أى لا يصير بحيث لا يتعلق بعلوم ومحيط بما هو غير متناه كالاعداد ونعيم الجنان وشامل لجميع الموجودات والمعدومات الممكنة والامتنعة وجميع الكليات والجزئيات (لمثل ما مر) في شمول القدرة من المقتضى والمصحح (وخالف بعضهم في العلم بذاته لعدم الاثنية) والتغاير بين العالم والمعلوم وأجيب بأن التغاير الاعتبارى كافى كما فى علمنا بانفسنا (و) فى العلم (بالعلم للزوم لاتناهى الصفات) من العلوم مع استحالة فان كل موجود بالفعل فهو متناه ووجه الزوم أنه لو كان جائزاً لكان حاصله بالفعل

(قوله بحيث لا يتعلق الخ) بمعنى انه لا ينتهى الى حد كما فى علمه بالتجددات بحسب تجدداتها كما هو مذهب أهل الحق من انه يعلم الجزئيات المتجددة المتغيرة وفق تجدداتها كما انه تعالى يعلمها أيضاً فى الازل بالعالم الاجمالى المحيط بها وبغيرها مما لا يتناهى احاطة اجمالية بغير المتناهى فى العلم بكلا المعنيين أى عدم المتناهى بالفعل وعدم التناهى الى حد لا يكون فرقه آخر متحقق عندهم اه منه مد ظله

المرسل بالمجرات حصل التصديق بكل ما أخبر به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالماً لكن قال فى شرح المقاصد والظاهر أن هذا مكابرة نعم يتجه ذلك فى صفة الكلام على ما صرح به الامام اه (قوله وأما بمعنى التمكن الخ) أقول الظاهر أن التصديق بالارسال لا يتوقف على كون مرسلهم قادراً بواحد من هذين المعنيين اللذين مرجعهما الى الاختيار الذى يقول به المتكلمون نعم يتوقف على القدرة بمعنى صحة الصدور منه ولو بالاجاب كما هو عند الفلاسفة ان قيل لعله أراد من التمكن المذكور هذا المعنى قلت يأتى منه ما هو بصده من بيان ما عليه المتكلمون فى هذا المقام فتدبره (قوله موقوف عليه قطعاً كالعلم) هذا يخالف ما نقله فى مجتبه القدرة عن شرح المقاصد من التردد فى التوقف

لان الخلو عن العلم الجائر جهل ونقص وينقل الكلام الى العلم به أيضا وهكذا
والجواب أن العلم صفة واحدة لها تعلقات هي أمور عقلية لا موجودات خارجية
ولا يلزم من ذلك أن لا يكون الذات عالما والشيء معلوما في الواقع لان انتفاء مبدء
المحمول لا يوجب انتفاء الحمل كما في المعنى على أن العلم بالعلم بالشيء هو نفس العلم
بذلك الشيء فان حضور صورة ذلك الشيء كاف فيه ولا يحتاج الى صورة اخرى (وبغير
المتناهي) لان كل معلوم متميز وغير المتناهي ليس بتميز لانه معدوم (لا استحالة

عليه فليترك وليتدبر جدا (قوله بمعنى النفس والاشئ الخ) أقول هذا مخاف لما يأتي
من عدم توقف دلالة المجزأة على صفة الكلام وكذا ما سبق آتفا مما نقلناه من شرح
المقاصد من قوله نعم يتجه ذلك في صفة الكلام الخ لكن الحق بين قتيبه (قوله دور
أيضا الخ) أقول الا أن يعتبر الكتاب من حيث انه رواية السارح فقط فتفطن
(قوله على أن العلم بالعلم بالشيء الخ) هذا جواب على تقدير كون العلم هو الصورة
كما يفصح عنه آخر العبارة ولكن قد يمنع كون صورة أحد المتغيرين نفس صورة
الآخر فليتنامل (قوله لان كل معلوم متميز الخ) أقول نعم القائلون بامتناع العلم
بغير المتناهي بوجهين الاول ان كل معلوم متميز وهو ظاهر وكل متميز متناه لان
التميز أي المنفصل عن الشيء محدود بالضرورة ولا شيء من غير المتناهي بمحدود فليس
بمعلوم وأجيب بأننا لانعلم ان كل منفصل عن الغير يجب أن يكون متناهيًا اذ لا نفى
بالانفصال عنه الا المتغيراته وهي لا توجب التناهي ولو سلم فنقول لافعى للعلم بغير
المتناهي الا العلم بالآحاد وهو لا يستلزم الاتميز كل واحد منها وكل متناه لا يتميز المجموع
الذي هو غير متناه وبهذا يندفع الاشكال الوارد على معلومية مجموع الموجودات
والمعدومات للبارى بأنه لا شيء بعد الجميع حتى يعقل تميزه عنه وقد يجاب عن هذا
الاشكال أيضا بمنع اقتضاء المعلومية التميز فانه انما يتم عند ملاحظة الغير والشمور به
وحيث لا غير فلا يتميز ولو سلم فيكفي التميز من الغير الذي هو كل واحد من الآحاد
كذا حرره المصنف في شرح المقاصد فظهر أن المتمكنين بهذا الوجه لم يبنوا عدم
تميز غير المتناهي على كونه معدوما كما مناه الشارح رحمه الله بل بنوه على كونه غير

(وجوده) لما مر ولا شيء من المعدوم يتميز والجواب منع الصغرى ان أريد التميز بحسب الخارج والكبرى ان أريد بحسب الذهن (وبالمعدوم لانه نقي محض) فلا يكون متميزا والجواب مامر (و) خالفت (الفلاسفة في العلم بالجزئيات لتغيرها) من حال الى حال فان تغير العلم بها بتغيرها يستلزم تغير ذاته تعالى من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل (ورد بان من الجزئى ما لا يتغير) كذات الواجب وذوات

(قوله والكبرى الخ) أقول هذا المنع مدفوع بان ما دل على استحالة وجود غير المتناهي في الخارج يدل على استحالة في الذهن أيضا بلا فرق اه منه (قوله بحسب الذهن الخ) أقول ان أريد التميز الاجمالى فلم يكن لا يفيد لان المراد نقي العلم التفصيلي وان أريد التميز التفصيلي فغير مسلم كيف والبرهان يثبته اه منه مد ظله

متناه وان فرض وجوده كما لا يخفى والوجه الثانى هو أنه يلزم في العلم بغير المتناهي وجود أمور غير متناهية هي العلوم المتعددة بتعدد المعلومات وقد مر بطلان اللاتناهي والجواب هو الجواب السابق في مسألة العلم بالعلم وظاهر المتن هو التمسك بهذا الوجه بل بالإيراد المشهور الآتى بيانه قريبا وبالجملة لا خفاء في أن تحرير الشارح مضطرب لخلاطه أحد الوجهين بالآخر بل لانه يؤل الى مسألة امتناع العلم بالمعدوم التالية لها فيلزم التكرار فتدبر جدا (قوله لما مر الخ) أى في بحث التسلسل (قوله منع الصغرى الخ) أى قوله كل معلوم متميز (قوله والكبرى الخ) أى قوله وغير المتناهي ليس يتميز فافهم ثم اعلم أن الإيراد المشهور هو أن العلم بغير المتناهي يوجب كون الأمور الغير المتناهية موجودة في العلم والبرهان كما يفيد بطلان وجودها في الخارج يفيد بطلان وجودها في العلم أيضا وقد أجابوا عنه بوجوه مذكورة في المطولات منها ما حرره الشارح رحمه الله في رسائله ولكن في كل نوع تأمل ولى في ذلك طريق بديع لعلة أمتن من الجميع فليطلب من رسالتنا الجديدة والحمد لله على ذلك (قوله من صفة الى صفة الخ) حاصل شبهتهم على مامر هو أنه لو علم مثلا أن زيدا يدخل الدار غدا ثم دخل الدار في الغد فلا يخلو اما أن يبقى في الغد ذلك العلم

المجردات على رأيهم (وبأن تغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف كالقديم يوجد قبل الحادث) ويتصف بأنه قبل الحادث اذا لم يوجد الحادث (ثم معه) اذا وجد الحادث (ثم بعده) اذا فني الحادث فانه تغير اضافة القبلية الى المعية وهي الى البعدية من غير تغير في ذات القديم (وهذا) أى ما ذكر من أن تغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف (معنى ما قيل ان علم البارى بأن الشئ سيوجد هو نفس علمه بأنه وجد) قبل فلا يلزم من علمه بالجزئيات تغير ذاته من صفة الى صفة (وبالجملة فالعلم لا يتغير) فضلا عن الذات المتصفة به (بتغير المعلوم كما لا يتكرر بكثرته) حتى يلزم تكرار الصفات بل لاتناهيها بحسب لاتناهي المعلومات (بمنزلة مرآة تنكشف بها الصور) ولاتتغير بتغير الصور (وهذا) أى ما ذكر من أن العلم لا يتغير الخ (انما يصح اذا لم يجعل العلم نفس الاضافة) فان الاضافة

بحاله فهو جهل لانه حينئذ غير مطابق للواقع واما أن يزول ويحصل العلم بأنه دخلها فقد لزم تغير العلم الاول بزواله الى العلم الثانى بحدوثه وهو باطل لاستلزامه كونه تعالى محلا للحوادث (قوله وهذا أى ما ذكر من أن تغير الاضافة الخ) حاصله الجواب بما نقل من بعض أهل السنة والمعتزلة من أن العلم بأن الشئ سيوجد نفس العلم بأنه وجد للقطع بأن من علم أن زيدا يدخل الدار غدا واستمر على هذا العلم الى مجيء الغد ومضيه علم بهذا العلم انه دخل الدار من غير افتقار الى علم مستأنف فلا تغير في المضاف أعنى العلم فالتغير انما هو في اضافة العلم أى تعلقه بأنه يدخل الدار الى تعلقه بأنه دخلها فقد ظهر أن تغير الاضافة لا يوجب الخ ان قيل اذا كان المضاف غير متغير فما وجه تغير الاضافة قلت يكفى في تغيرها تغير أحد طرفيها وهو هنا المضاف اليه أعنى متعلق العلم الذى هو المعلوم (قوله وهذا انما يصح اذا لم يجعل العلم الخ) حاصله أن هذا الجواب ليس مبنيًا على جعل العلم نفس الاضافة فيتوهم ان الاضافة في قولهم هنا تغير الاضافة لا يوجب الخ عبارة عن نفس العلم والمضاف عن ذات الواجب فانه باطل ضرورة لانه مع عدم صلوحه حينئذ للجواب

تتغير بتغير المضاف وتكثر بكثرته (بل صفة ذات اضافة) فانه حينئذ لا تغير
ولا تكثر الا في اضافته (ومنها الارادة وهي صفة غير العلم) لكنها تابعة له ولذا
آخرها عنه (بها يتخصص أحد طرفي المقدور بالوقوع) بالقدرة فانه ما لم يرد الفاعل
المختار أحد الطرفين لم تتعلق القدرة به (وتعلقها) بأحد الطرفين (لذاتها)

من التهمة المحررة ينافي قوله وهذا معنى ما قيل ان علم الباري بأن الشيء سيوجد الخ
وكذا قوله قاله لا يتغير بتغير المعلوم الخ كما هو واضح بل هو مبني على جعل
العلم صفة ذات اضافة ليكون المراد من الاضافة في القول المذكور هو اضافة العلم
وتعلقه ومن المضاف هو نفس العلم كما سبق (قوله تتغير بتغير المضاف الخ) المراد
من المضاف هنا هو المضاف اليه أعني متعلق العلم كما علم مما سبق آنفا فتدبره فانه
تحرير لا ينبغي الامساك عنه ثم اعلم أنه قد يجاب عن تلك التهمة أيضا بأن العلمين
المذكورين متغايران لكن لانسليم تغيرهما بل هما أزليان أبديان غير متبدلين فان العلم
المتعلق بعدم الدخول في اليوم غير العلم المتعلق بالدخول في الغد لكن كليهما مستمران
في اليوم والغد معا غايته أنه قبل الدخول يمكن التعبير عن ذلك الدخول المعلوم بأنه
يوجد في الاستقبال وبعد الدخول لا يمكن التعبير عنه بذلك وكذا بعد الدخول يمكن
التعبير عن ذلك الدخول بأنه وجد وقبل الدخول لا يمكن عنه التعبير بذلك فالتبدل والتغير
انما هو بالنظر الى التعبير فالباري تعالى علم في الازل عدم العالم فيه ووجوده فيما لا يزال
وقضاء بعد ذلك ويعلمه كذلك فيما لا يزال الى يوم القيامة من غير تبدل وتغير أصلا فتدبره
فانه دقيق (قوله وهي صفة غير العلم الخ) قد استدل على ذلك بأن العلم المطلق نسبته
الى الكل على السواء بخلاف الارادة فانها مرجحة لاحد الطرفين وان العلم الخاص
بما في الفعل من الصلحة أو بانه سيقع سابق على الارادة أو بانه وقع تابع للوقوع
التأخر من الارادة والمتقدم غير المتأخر قيل وفيه تأمل فالاولى هو ديموى الضرورة
في مغايرة الارادة للعلم بل لسائر الصفات (قوله لم تتعلق القدرة به) وذلك لما مر من
استواء نسبة القدرة الى الطرفين فلا بد لتعلقها من مرجح

لا يتعلق آخر لئلا يسلسل فان ذاتها تقتضي التعاقب بالراجع في علم الفاعل أيا كان ولا
إيجاب لان الإيجاب هو أن لا يكون فعل الفاعل بهذه الصفة وهذه الصفة لا بد
منها والا لم يكن قادرا على الحوادث (وقدمها لا يوجب قدم المراد) أي لا يوجب

(قوله فان ذاتها الخ) أو نقول نسبتها الى الطرفين سواء والفاعل بصرفها الى الراجع
منهما منده وعلى التقديرين لا تسلسل ولا إيجاب وهذا التوجيه الثاني ذكرناه في باب
الاعراض اه منه

(قوله لا يتعلق آخر الخ) يحتمل التركيب الوصفي والاضافي (قوله ليتسلسل) أي بتسلسل
تعلقات الارادة والمرجحات الاخر فافهم (قوله تقتضي التعلق) أي بأحد الطرفين (قوله وبه
يترجع المقدور الخ) أي بالتعلق يترجح أحد طرفي المقدور على الآخر بالوقوع أو بذات
الارادة يترجح التعلق بأحدهما على التعلق بالآخر قدسبر (قوله لكنها تابعة الخ)
إشارة الى دفع ما عترض به ههنا من أن الارادة اما أن تقتضي التعلق بأحد الطرفين
على الإبهام بمعنى أنه يصح تعلقها به على سبيل البدلية من غير تعيين لأحدهما قد يكون
نسبتها الى الطرفين على السوية كالقدرة فيحتاج تعلقها كالتعلق القدرة الى مرجح واما
أن تقتضي التعلق بأحدهما على سبيل التمييز بأن لا يجوز التعلق بالطرف الآخر فيلزم
نفي القدرة والاختيار فيكون قولنا بالإيجاب وحاصل الدفع أن التعلق بأحد الطرفين
الذي هو قبل التعلق مبهم انما يوجب استواء نسبة الارادة اليهما لو لم يكن التعلق
بنفسه مخرجا له عن الإبهام الى التعين وكذا التعلق به انما يوجب الإيجاب وانتفاء
الاختيار لو كان تعيين ذلك المتعلق سابقا على ذلك التعلق وكلنا المقدمتين بمنوعتان لم
لا يجوز أن يكون ذلك الواحد الذي من شأنه تعلق الارادة به مبهما قبله بمعنى أنه يصح
أن يقوم مقامه آخر وبالتعلق صار متعينا بحيث لا يقوم غيره مقامه فلم يلزم الاستواء
ولا الإيجاب أصلا وهذا هو معنى أن المختار يصح منه الفعل والترك وأن الوجوب
بالاختيار لا ينافي الاختيار بل هو يحققه قنأمله واحفظه فاه تحرير بديع تفردنا به
فظهر أن ادراج حديث تبعية الارادة للعلم كما تبع فيه الشارح بعض الفضلاء مستغنى
منه هنا فدقق النظر (قوله لأنه ذاتي لها الخ) أي لان كون الارادة تابعة للعلم من

وجوده في الازل فان وجوده انما هو بتعلق القدرة وتأثيرها فيه وفق الارادة التي تعلقت بوجوده فيما لا يزال ومعنى كونه مراداً في الازل أنه أراد الله تعالى في الازل ايجاده واحداثه في وقته بتأثير القدرة فيه في ذلك الوقت (والقول بانها حادثة قائمة بذاته) كما هو مذهب الكرامية (ظاهر البطلان) بما مر من استحالة قياس الحوادث بذاته تعالى ولان صدور الحادث عنه تعالى ليس الا بالاختيار فيتوقف على الارادة فيلزم الدور والتسلسل (و) القول (بانها نفس العلم بالنظام الاكمل) كما ذهب اليه الفلاسفة (أو) صفة سلبية هي (كون القادر غير مكره ولا ساء) كما ذهب اليه بعض المعتزلة (أو) العلم في فعله تعالى (والامر في فعل غيره) حتى ان ما لا يكون مأموراً به من فعل غيره لا يكون مراداً له كما هو قول كثير من معتزلة بغداد (أو) الداعية الى الفعل (أو) الترك (بمعنى العلم بنفع زائد في الفعل) أو الترك كما هو مذهب بعض

لوازم ذات الارادة لان تعلق الارادة بالتشئ مسبوق لاحتماله بالشعور بذلك التشئ لكن أنت خير بأن المراد من العلم الذي تكون الارادة مسبوقه به اما مطلق العلم والشعور أو العلم الخاص بما في المراد من المصلحة فان كان الاول ورد أنه وان كان مسلماً لكنه انما يفيد كون الارادة مستوية النسبة الى الطرفين كطلق العلم كما سبق والمقصود بيان انها مرجحة لذاتها وان كان الثاني ورد مع كونه ممنوعاً ضرورة أن الارادة قد ترجح المرجوح والمساوي أنه اعتراف بأن تعلقها محتاج الى مرجح آخر هو العلم والمقصود بيان أن تعلقها لذاتها فتأمل فانه مما لا ينبغي الامساك منه (قوله في ذلك الوقت) قد يقال ان هذا يشكل بايجاد الزمان اذ ليس للزمان زمان ووقت وقد يجاب بأن الزمان لا يتحقق له في الاعيان فلا يتعلق به الايجاد والاحداث فتبصر (قوله ليس الا بالاختيار الخ) قد يمنع الانحصار بأنه لم لا يجوز صدورها منه تعالى بالايجاب ويكون حدوثها لتوقفها على شرط حادث ويجاب بأنه يستلزم تعاقب حوادث من غير بداية وقد بين استحالاته قفطن (قوله كما ذهب اليه بعض المعتزلة الخ) واضترض بأنه يوجب كون الجماد مرئياً وأجيب بأن ذلك تفسير لارادة الله تعالى لا لخلق الارادة

آخر من المعتزلة (تتقيا لما هو معنى الارادة المعلوم) ذلك المعنى (لكل منصف) وان كان تفسيره متعسرا كسائر الوجدانيات (وقد دل عليه النصوص) من الكتاب والسنة فوجب التصديق به (٣) (واستلزامه) أى ذلك المعنى (الفعل) بتأثير القدرة فيه (بالاختيار) له (لا ينافي الاختيار) بل يحققه ﴿ (ومنها الحياة) لانه عالم قادر وكل عالم قادر حتى بالضرورة (والسمع والبصر) لان كل حي يصح ان يكون سميعا وبصيرا وكل ما يصح له تعالى يثبت له بالفعل لبرأته عن أن يكون له ذلك بالقوة (ولدلالة النصوص القاطعة) من الكتاب والسنة بحيث لا يمكن انكارها (واجماع الانبياء بل جميع العقلاء على ذلك ولان الخلو عن انقص) لانها صفات كمال وأضدادها سمات نقص والخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه به انقص (ف) لما ثبت كونه حيا سميعا وبصيرا (ثبت) على قاعدة أصحابنا (صفات ثلاثة قديمة) هي الحياة والسمع والبصر (ولا يلزم) من قدم السمع والبصر (قدم السمع والبصر) لان تعلقاتهما حادثه كالقدرة (وما يقال انها اعتدال المراج) أو صفة تتبعه هي مبدأ الحس والحركة وهذا ناظر الى الحياة والمراج من الكيفيات الجسمية التي يجب تزييه تعالى عنها (وتأثر الحاسة) عن

(قوله ولدلالة النصوص الخ) واطاهر ان اثبات الحياة بالسمع دور كاثبات العلم به كيف والعلم تابع لها فاثباته اثباتها وقد سبق ان اثباته بالسمع دور الا أن يراد ان جعلها صفة أخرى وراء المذكورات ثابت بالسمع ويمكن أن يقال دلالة النصوص عليها لا ينافي اثباتها بوجه آخر اهـ منه

كذا قيل لكن في كل من الاعتراض والجواب نظر فليتأمل (قوله فوجب التصديق به) أى بالمعنى المعلوم من الارادة لكل منصف وهو المعنى الذي به يمتاز المختار عن الموجب والمعاني المذكورة من المخالف لا تنافي الايجاب كما لا يخفى فليست هي الذي دلت

(٣) قوله واستلزامه الفعل الخ كذا في أصل الشارح وفي نسخ المتن واستلزامه الفعل بالفظ الماضي وليس فيها جملة لا ينافي الاختيار فتأمل كتبه مصصحه

المحسوسات ناظر الى السمع والبصر والحاسة قوة جسمانية يجب تنزيهه تعالى عنها (أو) السمع (مجرد العلم بالسموعات و) البصر مجرد العلم (بالبصرات) ليسا صفتين غير العلم (ممنوع) لاننا لانسلم كون الحياة والسمع والبصر ما ذكرتم أو مشروطة به في الشاهد فضلا عن الغائب غاية الامر أنه في الشاهدة قارن ما ذكر ولا حاجة على الاشتراط ولان كلام من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم وقد ورد السمع به فوجب التصديق به (وأما الشم والذوق واللمس فلم يرد بها الشرع ولم يجوزها العقل) لانها صفات تنبئ عن اتصالات يتعالى الرب عنها مع أنها لا تنبئ عن الادراك فانك تقول شملت تفاحة ولم أدرك ربحها وكذلك الذوق واللمس (لكن المذهب أنه يدرك متعلقاتها) من الروائح والطعوم والبرودة والخشونة وغير ذلك قال الله تعالى وما يعزب الاية ﴿ (ومنها الكلام بشهادة الانبياء) عليهم السلام وتواتر القول بذلك عنهم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة (مع عدم توقف دلالة المعجزة) على صدقهم (عليه) أي على الكلام واخباره تعالى عن صدقهم بطريق التكلم (ليدور) فان

النصوص عليه كما هو ظاهر على متبعتها (قوله لانها صفات تنبئ عن اتصالات الخ) أقول الحاصل أنه لا فرق بينها وبين السمع والبصر في أن جميعها تنبئ عن الاتصالات التي يتعالى الرب عنها فلا يجوز العقل نسبتها باقية على حقيقتها اليه تعالى فلا بد من تأويلها بالادراك الذي يرتب عليها ويصح نسبتها اليه تعالى لكن لما ورد الشرع باطلاق السمع والبصر في حقه تعالى مع كونهما منبئين عن الادراك أولهما به ليصح في حقه تعالى بخلاف الثلاثة الباقية فانها لما لم يرد الشرع باطلاقها ولم تنبئ عن الادراك انباء السمع والبصر منه فلا داعي بل لاجواز لاطلاقها في حقه تعالى حتى يحتاج الى تكلف التأويل فظهر ان الكل مشتركة في أنه تعالى يدرك متعلقاتها من غير انصاف باتصالها لكنها بمنزلة ورود الاذن الشرعي في اطلاق السمع والبصر في حقه تعالى لاختصاصهما بظهور انبائهما عن الادراك دون البواقي هذا غاية التصرير في هذا المقام فتدبره (قوله وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة الخ) اقتصر في اثبات الكلام بالدلالة السمعية على شهادة الانبياء وفي اثبات صدقهم على

ظهور المجزة كاف في الدلالة على صدقهم ودعواهم النبوة (ولأن ضده في) من يصح
انصافه بالكلام أعني (الحى) العالم القادر (نقص) وهو على الله تعالى محال
ولا ينتقض بمثل الماشى والحسن الوجه لان استحالة في حق البارى عز وجل
مما يعلم قطعا بخلاف مثل الكلام (و) بالجملة لا خلاف لارباب الملل في كونه تعالى
متكلماً وانما الخلاف في معنى كلامه وقدمه وحدوثه فعندنا (هو) ليس من
جنس الاصوات والحروف بل (صفة أزلية) قائمة بذاته تعالى (منافية للسكوت
والآفة) كما في الاخرس (يدل عليها بالعبارة والكتابة) والاشارة والاختلاف انما
هو في العبارة دون المسمى كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة ولغات مختلفة
(وجهور الفرق على) خلاف ذلك فانهم قالوا (ان المعقول من) لفظ (الكلام
هو الحسى) المظوم من الحروف المسموعة الدالة على المعاني المقصودة (دون

(قوله كما في الاخرس الح) الاولى أن يقول كما في البهائم ان سلم ان ليس لها كلام
نفسى لا آفة نفسانية ولذا ترك المثال في الشرح الجديد وقيد قول المصنف والآفة
بالنفسانية ويمكن على هذا التقييد بل على التمثيل بالبهائم أن يقال المراد بالسكوت
السكوت النفسانى اذ يقولون به فيعنيشد يصح قول المصنف منافية للسكوت تأمل محمد
سعيد

دلالة المجزة من غير تعرض للكتاب في ذلك لئلا يلزم الدور كما مر بيان ذلك (قوله
وهو على الله محال الخ) قد يناقش في كونه نقصا سيما اذا كان مع القدرة على الكلام
كما في السكوت ويجاب بأنه لا خفاء في أن المتكلم أكمل من غيره فيمتنع أن يكون
المخلوق أكمل من الخالق كذا قيل وفيه تأمل فليتأمل (قوله وانما الخلاف في معنى كلامه
وقدمه وحدوثه الخ) اختلفت الفرق في ذلك كما هو المشهور الى أربع فذهب جمع الى
أنه قديم قائم بذاته تعالى وهم يفترون فرقين احدهما وهم الاشاعرة ومن تبعهم على أنه
ليس من جنس الحروف والاصوات وهو المراد بالكلام النفسى وفرقة أخرى وهم
الحنابلة ومن تبعهم على أنه من جنس الاصوات والحروف وذهب جمع آخر الى أنه

النفسى ولم يقل بقدمه) أى الحسى (الاحتمالية والحشوية وبطلانه ضرورى لكونه مرتب الاجزاء) الغير المجتمعة فى الوجود (ممتنع البقاء) فكيف يكون قديما قال فى شرح المقاصد والمآرات الكرامية أن بعض الشراؤون من بعض وأن مخالفة الضرورة أشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى أن المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوده قائم بذاته تعالى وأنه قول الله لا كلامه وإنما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا يحدث وفرقوا بينهم بما بأن كل ماله ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محادث وان كان مبينا للذات فهو محادث بقوله كن لا بالقدرة (وعند المعتزلة هو حادث فى جسم) لقطعهم بانه منتظم من الحروف الحادثة والحادث لا يقوم بذاته تعالى (ومعنى تكلم البارى به هو خلقه فيه) أى فى ذلك الجسم (لأن معنى المتكلم من قام به الكلام) لا من أوجده فى آخره لقطع بأن من أوجد الحركة فى جسم آخر لا يسمى متحركا لغة وأنه تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وأنا اذا سمعنا قائلا يقول أنا قائم نسميه متكلما وان

وصف حادث من جنس الاصوات والحروف وهم أيضا يفرقون فرقتين احدهما وهم الكرامية ومن معهم على أنه قائم بذاته والاخرى وهم المعتزلة ومن معهم على أنه قائم بغيره (قوله أى الحسى الخ) فهم ينعون المقدمة القائلة بأن المنتظم من الحروف والاصوات حادث ضرورى (قوله ان بعض الشراخ) وهو القول بكونه تعالى محلا للحوادث (قوله أهون من بعض الخ) وهو القول بأن الحروف والاصوات مع ترتبها وتنقيضها قديمة (قوله وان مخالفة الضرورة الخ) وهى المخالفة الحاصلة من القول بقدوم الحروف والاصوات فانه باطل بديهى (قوله من مخالفة الدليل الخ) وهى المخالفة الحاصلة من القول بقيام الحادث به تعالى فانه باطل لكن بما سبق من الدليل لا بالضرورة (قوله مع حدوده قائم بذاته تعالى) فهم ينعون المقدمة القائلة باستناع كونه تعالى محلا للحوادث (قوله لا يقوم بذاته تعالى) فهم ينعون المقدمة القائلة بأن صفة الشئ لا بد أن تقوم به فافهم (قوله لا من أوجده فى آخر) أقول لا يخفى أن

لم نعلم انه موجد له - هذا الكلام بل وان علمنا أن موجد هو الله تعالى (ولا ينصور
 اللفظي) لانه حادث ضرورة انه ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة
 مسبوق بالاول ومشروط بفنائه وانه يمتنع اجتماع أجزائه في الوجود وكذا المعنى
 اللغوي المتغير بتغير اللفظ الذي يسمونه في الاصطلاح بالمعنى الاول (فتعين المعنى)
 الذي لا يختلف باختلاف العبارات الذي يسمونه المعنى الثاني لانه لا رابع يطلق عليه
 اسم الكلام (والقول) من جانب الحنابلة (بان النظم قد يكون دفعي الأجزاء كالقائم
 بنفس الحافظو) كالقائم (بالطابع) ولزوم الترتيب في التلفظ لعدم مساعدة الآلة
 (وهم) لان الكلام في المنتظم من الحروف المسموعة لا في الصورة المرسومة في
 الخيال أو المخزونة في الحافظة أو المنقوشة بأشكال الكتابة على أن قيام الحرف

كلمات القوم مختلفة في تحقيق الكلام سيما الكلام النفسي الذي يقول به الاشاعرة
 اختلافا لا يكاد ينضبط ومع ذلك لم يباغ البيان الى ما يحصل به للقلب اطمئنان نعم للعلامة
 الدواني طريق أقرب مما ذكره يطلب من مدونات وأما أنا مع قلة بضاعتي سيما
 بالنسبة الى هؤلاء الأئمة الاعلام فلي ملك في ذلك أرجو أن يكون أقرب الى ذوق
 المنصفين وان كان ذلك من عوائد تتبع عباراتهم وفيض التفطن لاشاراتهم وهو أن
 الكلام بمعنى التألف من الحروف والاصوات المتقضية شيئا فشيئا عبارة عن الكيفية
 المحاصلة من توج الهواء الجاري على الخارج على ما فصل في محله ولا خفاء أن تلك
 الحروف ليست قائمة بالتكلم بل بذلك الهواء المتكيف بها وانما القائم بالتكلم هو
 التكلم بتلك الحروف ومبدأ ذلك التكلم فالتكلم منا من أحدث الحروف في الجسم
 الآخر الذي هو ذلك الهواء الجاري من غير ان يقع بينه وبين توج الهواء واسطة
 اذ لو ضرب شخص حجرا على حجر مثلا وحصل منه صوت لا يقال لذلك الصوت انه
 صوت ذلك الشخص بل هو صوت ذلك الحجر فقولهم التكلم من قام به الكلام ممنوع
 ان أريد بالكلام الحروف والاصوات لما سبق آتفا أنها قائمة بالهواء لا بالتكلم وليس
 من المتنازع ان أريد به مبدأ التكلم أو التكلم كما هو واضح اذا غمد هذا فنقول

والصوت بذاته تعالى ليس بمقول وان كان غير مرتب الاجزاء كحرف واحد
(وايضا كل من يأمر وينهى ويخبر) وينادي الى غير ذلك (يحدث في نفسه معنى

كما أن المراد من سائر الصفات القديمة لله تعالى من نحو القدرة والارادة هي المبادئ
للاطلاقات والآثار فكذلك المراد من كلامه القديم هو مبدأ التكلم لا الآثار التي
هي الحروف وهو المقصود من الكلام النفس القديم كما صرح به الدواني وهو مغاير
لسائر الصفات أما لغير القدرة فظاهر وأما لها فلا ن نسبتها الى القدرة نسبة السمع
والبصر الى العلم فكما أن انبأهما من الادراك لا يتناقض مغايرتهما للعلم فكذلك كون
الكلام مبدأ صدور الحروف والكلمات لا يتناقض مغايرته للقدرة وأما الكلام بمعنى
الحروف والاصوات وان لم يكن قائما بالتكلم بل بالهواء الجارى كما مر فقد يضاف الى
التكلم حقيقة كما يقال هذا كلام الشافعي وذلك قول الرافي لكونه حادثا من انتقالات
الهواء في الخارج التي هي آثار أفعال التكلم بواسطة مبدأ التكلم القائم به فينبئ
لامانع من أن يقال ان كلامه القديم الذي هو مبدأ التكلم كلاما لفظيا مركبا
من الحروف والاصوات صادرا من ذلك المبدأ القديم القائم بذاته تعالى قائما ذلك
الكلام اللفظي بالهواء أو نحوه مما يحذو حذوه غاية أنه يمنع على الخلق والاسنان
والخارج وهو لا يضر بما نحن بصددد لانه يجوز أن تكون تلك شروطا في حدوث
الكلام اللفظي فينا لافيه تعالى كما ان الابصار فينا هي الحالة الادراكية الحاصلة
عقيب فتح البصر المشروطة بتأثر الحاسة وفيه تعالى هو تلك الحالة من غير اشتراط بما
ذكر مما لا يليق به فينبئذ لا فرق بيننا وبينه تعالى فان لنا وله صفات هي مبادى وتلك
المبادئ متعلقات وآثارا لا أن كليهما فينا من الحوادث وفيه تعالى المبادئ قديمة والآثار
حادثه وأيضا الآثار فينا قد تقوم بنا وقد تقوم بغيرنا وفيه تعالى لا تقوم الآثار به
قطعا وبالجملة اذا تأملت ما حررناه تعلم ان غايته التحقيق الذي يندفع به جميع الشبه
والريب وتطمئن هذه القلوب وتعلم ان معاني الالفاظ والعبارات سواء كانت المعاني
الاولية أو الثانوية انما يطلق عليها الكلام لكونها مدلولات للكلام اللفظي بالدلالة
الوضعية وهي وان كانت تسمى كلاما نفسيا لكن القول بأنها صفة غير العلم قائمة
بذاته تعالى قديمة مما لا يجوزه العقل قطعا كيف ودلالة الكلام اللفظي على كلامه النفس

غير العلم والارادة) كما يشهد به الرجوع الى الوجدان (يدل عليه بالعبارة) الدالة عليه
 دلالة ثانية (والكتابة) الدالة عليه دلالة ثالثة (وقد شاع عند أهل اللسان اطلاق)
 اسم (الكلام عليه) فاذا ثبت انه تعالى متكلم تعين هو لا امتناع غيره كما مر ويكون
 قديما كما هو القاعدة (و) أما وصفه بما يشهد بالحدوث فلائنه (لا نزاع في أنه) أى
 كلامه تعالى (يقال) فى الشرع (بالاشتراك أو) بطريق (المجاز المشهور على
 النظم المخصوص المسموع) حيث وصف بما يشهد بالحدوث يراد به هذا المعنى
 واطلاقه على هذا المعنى بطريق المجاز ليس لان اسم الكلام يطلق لغة على اللفظي
 أيضا لان هذا فيمن يقوم به اللفظي و (لا مجرد أنه) أى النظم المخصوص (دال على

(قوله عند أهل اللسان الخ) كما أنه يقال لما كتبه الشافعي انه قوله وان مر منه بعبارة أخرى
 اه منه (قوله فيمن يقوم به اللفظي الخ) وهو تعالى لا يقوم به اللفظي حتى يصح
 اطلاقه على النظم المخصوص فى الشرع أيضا بعلاقة اطلاقه عليه لغة اه منه

الذى هو صفة حقيقية قديمة له لا بد أن تكون من قبيل دلالة الاثر كالتقدور على
 القدرة والمراد على الارادة فاحفظه فانه من بدائنا وودائنا (قوله يدل عليه دلالة
 ثانية الخ) قد علمت أننا أن التحقيق هو أن دلالتها عليه عقلية لا وضعية فافهم (قوله
 ليس لان اسم الكلام يطلق الخ) ان قيل سوق العبارة مشعر بأن اطلاقه لغة على
 اللفظي لو لم يكن فى حق من يقوم به اللفظي لثم أن يقال اطلاقه على النظم المخصوص
 مجازا من جهة هذا الاطلاق الأقوى وليس كذلك لان اطلاقه لغة على اللفظي لو تم
 وجها لإطلاقه على النظم المخصوص انما يتم على اطلاقه حقيقة لا مجازا كما هو ظاهر
 قلت يأتي قريبا أن معنى اطلاقه المجازى ليس أنه اطلاق على غير الموضوع له فتدبر
 تدبر ايليق بالمقام (قوله أيضا) أى كما يطلق لغة على النفس على ما مر آنفا (قوله
 لان هذا فيمن يقوم به اللفظي) قد سبق آنفا ان الكلام اللفظي ليس قائما
 باللافظ قطعا بل بالهواء نعم يجوز أن يراد بالقيام الربط الصحيح لاضافة الكلام الى المتكلم
 الذى مر تحقيقه لكن هذا المعنى مشترك بيننا وبينه تعالى كما سبق وحقق لم يثبت

كلامه القديم) حتى يقال انه لا اختصاص لهذا بالنظم المخصوص (بل لانه أنشاء)
أيضا (برقومه في اللوح المحفوظ) قال تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ
(أو محروفي في الملك) قال تعالى انه لقول رسول كريم (و) بالجملة ليس معنى انه مجاز
في النظم ان كلام الله غير موضوع له والالجاز تفهيم عنه بل معناه انه وضع له أيضا
للتناسب المذكورة كما ان المجاز يلاحظ فيه المناسبة (ويخص العربي منه باسم القرآن
وهو المتعارف عند العامة وفي علم الاصول واليه يرجع ما يشهد بالحدوث مثل المنزل
والمقروء والمسموع والمتخذى به والعربي ونحو ذلك) مثل كونه مكتوبا وقابلا للنسخ

(قوله انه لقول رسول الخ) أقول هذا لا يدل على انه ليس كلامه تعالى حقيقة فان قول
الرسول من حيث انه رسول قول له تعالى لانه لا ينطق عن الهوى اه منه

لا يتم التعليل فافهم (قوله أيضا الخ) أى كما انه دال على كلامه القديم (قوله والا لجاز
تفيه منه الخ) أى نفي كلام الله عن النظم المخصوص أقول لادعى الى تأويله كونه
مجازا بما ذكر بل يأتي منه ظاهر مقابلته بالاشتراك قتاله جدا والتحقق الذى يلائم
الطريقة التى مشى عليها المصنف وحررها الشارح رحمه الله هو أن الكلام حقيقة في
النفس مطلقا كما يؤيده ما قلنا قائلهم

ان الكلام لى التوارد وانما * جعل اللسان على التوارد دليلا

وأما في القظى فهو حقيقة في حقا لقيام اللفظى بناء على هذه الطريقة مجاز في
حقه تعالى لعدم قيامه به تعالى فيجوز نفي كلام الله عن النظم المخصوص على
الطريقة المذكورة نعم هو حقيقة في كليهما في حقا وحقه تعالى على الطريقة
البدئية التى أبدعناها فيما سبق اذا تقرر هذا ظهر أن بيان الشارح فيما سبق آنفا
بقوله واطلاقه على هذا المعنى بطريق المجاز الخ محتسب سواء أول كونه مجازا بما أوله
أو نفي على حقيقته قتاله فانه في غاية الدقة (قوله بل معناه انه وضع له الخ) كتب
عليه ان المراد بالاشتراك حيث أن لا يلاحظ فيه تلك المناسبة اه أقول فعينئذ
يندفع ما سبق منا آنفا من أنه يأتي من تأويل المجاز مقابلته بالاشتراك فافهم (قوله
وقابلا للنسخ الخ) يحتمل المعنى الاصطلاحي أنه رفع حكم بآخر والغوى أنه الانتساخ

وغير ذلك (قالوا) لو كان كلامه تعالى أزليا لزم الكذب في (الانخبار بالماضي في) كلامه مثل اننا أرسلنا وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وذلك لان صدقه يقتضى سبق وقوع النسبة ولا يتصور السابق على (الازل) فلزم (كذب) كلامه تعالى عن ذلك اجماعا (و) ايضا هو مشتمل على أمر ونهي وانخبار واستخبار وغير ذلك فلو كان أزليا لزم (الأمر) بلام أمور (والنهي) بلام نهي والانخبار بلام سامع والاستخبار بلام مخاطب وكل ذلك (سفه وعيب) لا يجوز أن يستند الى الحكيم تعالى وتقدس (وأجيب بأنه انما يصير الكلام أجدا الاقياس) من الأمر والنهي والخبر وغير ذلك (فيما لا يزال) وليس في الازل واحدا منها فان قيل وجود الجنس من غير أن يكون أحدا الانواع محال وكذا التغير على القديم قلنا المراد أنه واحد في نفسه يعرض له التنوع بحسب الاعتبار والتعلقات الحادثة من غير أن يتغير في نفسه (مع أنه) انما يلزم وجود المخاطب في الكلام الحسى والنفسى (يكفى) فيه (مخاطب معقول والتحقيق أنه) انما يلزم السفه لو خوطب المعدوم وأمر في عدمه وأما على تقدير وجوده بأن يكون (طلب) الفعل (ممن سيوجد) فلا كفاي طلب الرجل تعلم ولده الذي أخبره صادق بأنه سيولد وكفاي خطاب النبي صلى الله عليه وسلم وأمره ونهيه كل مكاف يولد الى يوم القيامة (هذا والمذهب أنه) معنى (واحد في الازل يتكرر بحسب التعلقات) كفاي سائر الصفات

والنقل من نسخة الى أخرى فتدبر قال في شرح المقاصد ثم اختلفوا ف قيل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص القائم بأول لسان اخترعه الله فيه حتى ان ما يقرؤه كل أحد بكسبه يكون مثله لاصيه والاصح انه اسم له لامن حيث تعين المحل فيكون واحدا بالتنوع ويكون ما يقرؤه القارى نفسه لامثله وهذا هو الحكم في كل سفر أو كتاب ينسب الى مؤلفه اه أقول هذا مبني على المشهور والا فالنظم المؤلف من الحروف ليس قائما بالسان بل بالهواء كما حرره الا أن يؤول القيام بما سبق فافهم (قوله) كما في سائر الصفات الخ) وأنت خبير بان تشبيهه بسائر الصفات وكذا الجواب عن السؤال

وان كان العقل قاصرا عن ادراك كنه هذا المعنى (اذ ثبوت الكلام انما هو بالسمع و (لم يرد السمع بالتعدد) ثم ما ذكر من الصفات هي ما اتفق فيها القائلون بالصفات الازلية (و) لندكر ما اختلفوا فيها فنقول (أثبت الشيخ

السابق بقوله قلنا المراد انه واحد في نفسه الخ انما يتم على تقدير كونه صفة حقيقية تكون مبدأ ترتيب الحروف والكلمات المسموعة كما حررناه وأما على تقدير كونه المعنى الذى هو مدلول الكلمات فلا اذ كون مدلول الالفاظ والعبارات أمرا حقيقيا واحدا في نفسه متكررا بتكرر المتعلقات أمر غير معقول كما اعترف به بقوله وان كان العقل قاصرا الخ هذا وأقول ومما يؤيد التحرير الذى أبدعناه في تحقيق الكلام النفسى بل يعينه ما في شرح المقاصد مما حصله أنه ان قيل كل واحد منا يسمع كلام الله مطلقا أما لو أريد به المنتظم من الحروف والالفاظ المسموعة من غير اعتبار المحل فظاهر وأما لو أريد به المعنى النفسى الازلى فلأن سماعه بسمع الالفاظ والاصوات المسموعة الدالة عليه فما وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كلم الله قلنا وهو ان سمع كلامه تعالى من جهة لكن لما كان بصوت غير مكنتسب للعباد حيث أكرمه فأفهمه كلامه من غير واسطة كسب أحد من خلقه اختص بانه كلم الله اه فهذا يدل على ان مسموع موسى عليه السلام هو الاصوات والحروف التى ترتبت من المبدأ القائم بذاته تعالى المرتب لها ترتيبا أوليا لم يتخلله واسطة من المخلوقات وان ذلك المسموع حادث من غير خلق ولسان ومخارج وهذا عين ما أبدعناه كما لا يخفى على من له فطنة مستقيمة وأما ما وجه به بعضهم اختصاص موسى عليه السلام بما ذكر من انه عليه السلام سمع كلامه الازلى بلا صوت وحرف وجهة كما يأتي أنه يرى ذاته تعالى بلاكم وكيف وجهة فنظور فيه لانه يعتصم بسمع غير الصوت حتى نقل من الاستاذ أبي اسحق الاتفاق على ذلك وسيأتى منا ما يحققه بأبسط من هذا ان شاء الله تعالى (قوله اذ ثبوت الكلام انما هو الخ) لا يخفى ما في هذا الحصر من النظر الذى لا يخفى على المتذكر لما سبق أوائل بحث الكلام فليتأمل

الاشعري البقاء صفة) أخرى (لان) الواجب باق بالضرورة و (الباقى بلبقاء
كالعالم بلا علم) فلا بد أن يقوم به معنى البقاء (ورديانه) ليس معنى زائدا
على الوجود لان المعقول منه (استمرار الوجود) ولا معنى لذلك سوى الوجود من
حيث انسابه الى الزمان الثاني (و بأنه يعود الكلام في بقاء البقاء) فان البقاء
لو كان صفة أزلية زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالضرورة و يتقل الكلام
الى بقاءه و يتسلسل ويلزم أيضا قيام المعنى بالمعنى وهو باطل (و) أثبت (بعض
الفقهاء التكوين) وفسروه باخراج المعدوم الى الوجود (لانه تعالى خالق اجماعا)
وهو بدون صفة التكوين محال كالعالم بلا علم (و) لا بد أن يكون صفة أزلية لانه
(مدح به نفسه بكلام أزلي) قال تعالى هو الله الخالق البارئ والتمدح منه تعالى
بما ليس فيه باطل واتصافه به بعد خلوه عنه يستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى (فيلزم
أن يكون صفة أزلية وهي المعنى بقول الكل) من الاشاعة في قوله تعالى انما قولنا
لشيء اذا اردناه أن نقول له كن فيكون (انه) قد جرت العادة الالهية بأن (يكون

(قوله البقاء صفة أخرى الخ) أقول اثباته البقاء صفة أخرى يدل على انه لم يرد
بالصفة أمرا حقيقيا زائدا على ذاته بل ما يكون تقيضه نقضا في حقه تعالى ولا شك
ان البقاء كذلك فلا يرد عليه شيء اه منه

(قوله ويلزم أيضا قيام المعنى بالمعنى الخ) وأيضا ما هو موجود لذاته يلزم أن
يكون باقيا لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول أبدا فلو كان باقيا لغيره لزم أن يكون
الموجود لذاته موجودا لغيره هذا خلف ولو فسر البقاء بصفة بها الوجود في
الزمان الثاني كان لزوم المحال أظهر كما لا يخفى (قوله ولا بد أن يكون صفة أزلية
الخ) واعترض بأن أزلية التكوين بالمعنى المذكور تستلزم أزلية المكونات ضرورة
امتناع التأثير بدون الار فلا يتم ما يأتي من أنه لا يلزم من قدمه الخ فان أجيب عنه
بمنع الاستلزام بأنه لم لا يجوز أن يكون دائما مستمرا الى زمان وجود المكون حتى لا يلزم
أزليته ولا تخلف المعلول من تمام العللة قلنا نعم لكن نقول لم لا يجوز أن يكون ذلك الامر

الاشياء في أوقاتهم بكلمة أزلية هي) كلمة (كن) إذ لا معنى بصفة التكوين
 الا هذا ورد بأنه حيث نذبه ود الى صفة الكلام (ولا يلزم من قدمه قدم المكون
 كالعلم) والقدرة والارادة (والحق أنه) ليس صفة حقيقية كالعلم والارادة
 بل هو (معنى اضافي يعقل من تعلق المؤثر بالاثـر) فلا يكون الا فيما لا يزال
 (وليس سوى تعلق القدرة والارادة) بالمقدور (و) أما (التمدح بالخالقية
 في الازل) فهو (مثل التمدح بأنه يسبح له ما في السموات وما في الارض) وبقوله
 تعالى وهو الذي في السماء له وفي الارض له أى معبود (أى هو بحيث له ذلك
 فيما لا يزال) بماله من صفات الكمال اذ لا شك أن ذلك بالفعل انما يكون فيما
 لا يزال لا في الازل والاخبار عن النشئ في الازل لا يقتضى ثبوته فيه (وما قيل
 ان التكوين هو المكون) وان التأثير هو الاثر كما اشتهر عن الشيخ الاشعري
 (فغناه) على ما يشعر به كلام بعض الاصحاب (أن المفهوم) الشائع (من)
 اطلاق لفظ (الخلق هو المخلوق) سواء جعلناه حقيقة فيه أو مجازا مشهورا
 وهذا لا يليق بالمباحث العلية (و) قال المصنف يمكن أن يكون معناه (أن
 الحاصل) في الخارج (من التأثير) في شئ وإيجاده بعد ما لم يكن (هو الاثر
 لا غير) وأما حقيقة الایجاد باعتبار عقل لا تحقق له في الاعيان (وأما ما يطلق
 عليه من الصفات) كالرسم والكريم والغفور وغير ذلك (فراجعة الى الصفات

المستمر هو المعنى المعقول من تعلق القدرة فلا يكون التكوين صفة أخرى فان قيل
 لعلمهم أرادوا بالتكوين صفة أزلية بها تخرج الاشياء من العدم الى الوجود فيما لا يزال
 وتغير القدرة بأن مقتضاها صحة وجود المقدور في وقته المخصوص ومقتضى التكوين
 وجود المكون بالفعل في وقته قلنا تلك الصفة اما أن يكون تأثيرها بالنظر الى نفسها
 على سبيل الجواز فلا تتميز من القدرة أو على سبيل الوجوب فلا يكون الواجب مختارا
 بل يكون موجبا فان قيل لم لا يجوز أن يكون بالنظر الى نفسها على سبيل الجواز فلا
 يستلزم الايجاب والنظر الى تعلقها على سبيل الوجوب فتتميز من القدرة قلت لا يتخلو

المذكورة) كالقدرة والارادة (و) ما ورد به ظاهر الشرع وامتنع حمله على معناه
الحقيقي (مثل الاستواء) في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى (واليد) في
قوله تعالى يد الله فوق أيديهم (والوجه) في قوله تعالى ويبقى وجه ربك (والعين)
في قوله تعالى ولتصنع على عيني فهي (مجازات وتخييلات) أي تصورات للعاني
العقلية يبرزها في الصور الحسية فالاستواء مجاز عن الاستيلاء أو تخيل وتصوير
لعظمة الله تعالى واليد مجاز عن القدرة والوجه عن الذات لانه الباقي والعين عن البصر
(فصل في أحواله) من أنه هل يمكن أن يرى وهل يمكن العلم بحقيقته و(الحق أنه
تعالى يصح أن يرى بمعنى حصول الحالة الإدراكية الحاصلة) لنا (عند النظر إلى
القمر) التي نسميها الرؤية لكن (من غير جهة ولا مقابلة) لتنزهه تعالى عن ذلك (وأنه

أما أن يكون تعلفها لذاتها فلا تتميز عن الارادة أو لم يرج سوى ذاتها فلا تتميز عن
القدرة فافهم فانه دقيق (قوله أي تصورات للعاني العقلية الخ) تفسير للتخييلات فقط
كما ينادى عليه قوله الآتي قريبا أو تخيل وتصوير لعظمة الخ قال في شرح المقاصد
في كلام المحققين من علماء البيان ان قولنا الاستواء مجاز عن الاستيلاء والعين عن
البصر ونحو ذلك لنفي وهم التشبيه والتجسيم مرهبة والا فهي تخيلات وتصورات
للعاني العقلية يبرزها في الصورة الحسية وقد بينت ذلك في شرح التلخيص بما لا مزيد
عليه اه أقول فيثبت الأولى أن يقال مراد المان بقوله مجازات وتخييلات أنها مجازات
ظاهرا وتخييلات حقيقة خلاف ما يفترده ضيق الشارح من قوله الآتي فالاستواء
مجاز عن الاستيلاء أو تخيل الخ والاقتصار على المجاز في قوله الآتي واليد مجاز عن
القدرة والوجه عن الذات الخ فان الأولى بغيره أن مراد المان هو أنها مجازات أو تخيلات
بأو الفاصلة والثاني يفيدان المراد أن بعضها مجازات وبعضها تخيلات فتدبر فانه دقيق
(قوله لانه الباقي الخ) الأولى ترك ههنا التعليل أو التعرض لباقي التعليلات فتدبر
(قوله هل يمكن أن يرى الخ) وهل تقع رؤيته وانما لم يقتصر الاصحاب على أدلة
الوقوف مع أنها تفيد الامكان أيضا لانها سميات ربما يدغمها الخصم بمنع الامكان

يحصل ذلك للمؤمنين في الجنة) رزقنا الله تعالى (أما الصحة فلا ثم موسى عليه السلام طلب الرؤية) قال تعالى حكاية عنه رب أرني أنظر إليك ولولم تصح لم يطلبها عليه السلام (و) لان (الله تعالى علقها على الممكن في نفسه وهو استقرار الجبل) والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق أن المعلق يقع على تقدير المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير (والقول بأنه) أي موسى عليه السلام (انما طلب العلم

فاحتاجوا الى بيان الامكان أولا والوقوع ثانيا فعينئذ ينبغي للشارح رحمه الله أن يتعرض في تفسير الاحوال للوقوع أيضا ولا يقتصر على الامكان فان قيل ان بعضا من دليل الامكان كطلب الرؤية من موسى عليه السلام وتعليقها من الله على استقرار الجبل مسمى انما ثبت بالنقل فهو أيضا محتاج الى بيان الامكان أجيب بأن كونه مسميا مسلم لكن لا نزاع في امكانه بل ولا في وقوعه (قوله لم يطلبها عليه السلام الخ) وذلك لانه عليه السلام يمتنع أن يكون جاهلا بما يجوز وما لا يجوز على الله تعالى والا لم يكن نبيا فلزم أن يكون عالما بما ذكر فهو عليه السلام مع علمه بامتناع رؤيته تعالى يكون طلبها منه تعالى عبثا لا يليق بالانبياء عليهم السلام فافهم (قوله والمحال لا يقع على شيء من التقادير) وههنا بحث حاصله كما ذكره المصنف هو أنا لانسلم أنه علق الرؤية على استقرار الجبل حالة السكون أو مطلقا حتى يكون ممكنا بل على استقراره عقيب النظر بدليل القاء وهو حالة زلز الجبل وانذاك كما ولانسلم امكان استقرار الجبل حينئذ وأجيب بأن الاستقرار حالة التحرك والانذاك أيضا ممكن بأن يحصل السكون بدل الحركة اذ الامكان الذاتي لا يزول عن الممكن أبدا انما المحال هو اجتماع الحركة والسكون وهو ليس معلقا عليه وأما القول بأن المعلق عليه هو استقرار الجبل مطلقا لعقيب النظر ولا خفاء في امكانه في نفسه فبرد عليه انه واقع في الدنيا فيلزم وقوع رؤيته فيها والتالي باطل لا يقال وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط لا كما نقول ذلك انما هو في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه لا فيما جعله بمنزلة الملزوم لما علق النظر عليه فان وجوده يستلزم وجوده كما هنا فالحق ما سبق آنفا من أن المعلق عليه هو استقرار

(الضروري) عبر عنه بها تعبيراً عن اللازم بالملزوم (أو) طلب (الرؤية لأجل القوم)
حين قالوا أرنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة وأضاف السؤال الى

الجبل عقب النظر بدليل الفاء وهو وان كان ممكناً بالطريق المذكور لكنه لم يقع
في الدنيا فلا يرد الاستقرار السابق ولا اللاحق وقد يقال ان التعليق على الجائز انما
يدل على الجواز اذا كان القصد الى وقوع المشروط عند وقوع الشرط وأما اذا كان
القصد الى الاقنات عن وقوع المشروط كما في الآية فلا ورد بأن الآية على الاطماع
أدل منها على الاقنات هذا حاصل ما ذكره وأقول في تأييد هذا القول الذي رده المصنف
لإخفاء في ان توقف أمر على آخر بمعنى أن يكون وجوده دأراً على وجوده وانتفاؤه
على انتفائه مخصوص بالمكن ولا يتصور في الأمر الممتنع بالذات كما هو واضح وأما
التوقيف أي تعليق أمر على آخر فقد يكون القصد منه الى الإعلام بالتوقف والدوران
المذكور كما يقال ان جئني أكرمك ويكون القصد منه الإعلام بان الاكرام دائر
على الاتيان وجوداً وعدمه فهو أيضاً يفيد امكان المعاق ولا يتصور فيما هو ممتنع في
ذاته وقد يكون القصد منه الى استبعاد وقوع المعلق بحمل انتفاء المعاق عليه علامة
على انتفائه من غير قصد الى التوقف والدوران المذكور كأن يقال في مقام استبعاد
ان فلاناً نبي انظر اليه فان طار الى السماء فهو نبي لكن طبرانه منصف فنبوته
منتفية فهذا يفيد ان نبوته غير واقعة من غير افادة انها ممكنة أو ممتنعة كما هو ظاهر
ويؤيده ما يأتي من التصريح بأنه لم يبين الامتناع بهذه الآية غايته الاخبار بعدم
الوقوع فحينئذ نقول لم لا يجوز أن تكون الآية من هذا القبيل بل الظاهر هو هذا اذا
قوله تعالى لن تراني صريح في استبعاد وقوع الرؤية وقوله فلما تجلي ربه للجبل الآية
رفع لتقديم أي لكن الاستقرار لم يقع فلا تقع الرؤية اذا تقرر هذا فنقول لم لا يجوز
أن تكون الرؤية ممتنعة بالذات ولانسلم أن تعليقها على الممكن يفيد امكانها انما يتم
لو كان القصد منه هو الإعلام بالتوقف المذكور وهو هنا ممنوع بل الظاهر هو إعلام
استبعاد الوقوع كما سبق فحينئذ نقول قول الشارح والمعلق على الممكن الخ وكذا
قوله لان معنى التعليق الخ وكذا قول المصنف فيما نقائنا آتفا ان الآية على الاطماع

نفسه ليمنع فيعلم امتناعها بالنسبة الى القوم بالطريق الاولى (أو) طلب الرؤية مع العلم بامتناعها (لزيادة الطمأنينة) بتعاضد دليل العقل (بسماع الكلام) كما في طلب ابراهيم عليه السلام أن يريه كيفية احياء الموتى (ظاهر البطلان) لان قوله تعالى ان تراني نفي للرؤية باجتماع المعتزلة لالعلم الضروري كيف وموسى عليه السلام عالم بربه عز وجل وسمع كلامه وجعل يناجيه ويخاطبه فامعنى العلم الضروري ولان تجويز الرؤية باطل بل كفر عنه دأ كثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تأخير الرد

أدل منها على الخ وكذا قوله في شرح المقاصد ان المدعى في الآية لزوم الامكان كلها في حيز المنع كما لا يخفى قتأمله فانه دقيق والله ولي التوفيق (قوله بتعاضد دليل العقل الخ) يعنى أن موسى عليه السلام علم امتناع رؤيته تعالى لكن طلبها ليسمع من الله الكلام الدال على عدم وقوع الرؤية فيعتضد العقل بالسمع كما علم ابراهيم عليه السلام عقلا كيفية احياء الموتى فطلب اراءتها ليعتضد العقل بالرؤية فافهم (قوله لان قوله ان تراني الخ) هذا الى قوله ولان تجويز الرؤية الخ بيان لبطلان التأويل الاول ومنه الى قوله ولان زيادة الطمأنينة الخ بيان لبطلان الثانى ومنه الى آخر البحث بيان لبطلان الثالث (قوله وسمع كلامه وجعل يناجيه الخ) أقول وأنت خير بأن هذا نص فيما حررناه وأبدعناه سابقا من أن كلامه تعالى اللفظى صادر منه تعالى كصدور الالفاظ منا بلا فرق الابعام والا لم يكن سماع كلامه سببا للعلم الضروري به تعالى كيف ولو كان نسبة الكلام اللفظى اليه تعالى على الهج الذى حرره الجمهور منا لم يكن فرق بينه وبين شئ مصنوعاته في أن دلالتها عليه تعالى انما هي بطريق النظر لا الضرورة فافهم فانه دقيق وبالتأمل حقيق (قوله فلا يجوز لموسى تأخير الرد الخ) أى لما كان تجويز الرؤية عندهم كفرا لزم أن لا يؤخر الرد عليهم في طلبهم الرؤية المنتهة لان الرد على الكفر قورى لا يجوز فيه الامهال والا لكان تقريراً على الباطل وهو من الانبياء باطل واللازم متف لانه أمهل الرد الى أن يسمع من الله ما يدل على عدم الوقوع

وتقرير الباطل ولأنه لم يتبين الامتناع بذلك بل غايته الاخبار بعدم الوقوع
ولأنهم ان كانوا مؤمنين بموسى مصدقين بكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من
غير طلب المحال والالم بفقد الطلب لأنهم وان سمعوا الجواب فهو الخبر بأنه كلامه
تعالى ولأن زيادة الطمأنينة لا تنفي بطريق طلب المحال الموهوم لجهل موسى عليه
السلام بما يعرفه آحاد المعتزلة (وقد يستدل) على صحة الرؤية (بأن) كلام من
الجوهر والعرض مرئي كالاجسام والاضواء باتفاق الخصم ولا بد للرؤية من متعلق
لا يكون مختصا بشئ من الجوهر والاعراض وما يصلح (متعلق الرؤية) ويكون
(المشترك بين الجوهر والعرض ليس الا الوجود المشترك بينهما وبين
الواجب) أيضا وأما الحدوث أو الامكان فلا يصلح متعلقا لها (لما مر من أن
الحدوث أو الامكان) أمر (عدمي) لا تحقق له في الخارج ومتعلق الرؤية لا بد وأن

(قوله ولأنه لم يتبين الامتناع بذلك الخ) كما أنه لم يتبين في الامكان أيضا على ما حققناه سابقا (قوله بما
يعرفه آحاد المعتزلة الخ) أقول فيه تأمل فان اتيان موسى عليه السلام بما يروهم الجاهل لغرض
صحيح هو حصول زيادة الطمأنينة له عليه السلام لا يوجب نقصا في حقه سيما اذا
كان الخطاب مع الله العالم بالسرائر والاعراض وأيضا لانسلم أن آحاد المعتزلة كانوا
طرفين بذلك من عند أنفسهم لم لا يجوز أن تكون معرفتهم من متفرعات الطلب الذي
وقع من موسى عليه السلام وأيضا انهم الجاهل منه لا ينافي حصول المعرفة له عليه
السلام لم لا يجوز أن يكون طرفا بامتناع الرؤية كآحاد المعتزلة لكنه أوهم الجاهل به
للفرض الصحيح الذي هو حصول الطمأنينة كما مر فقوله بما يعرفه آحاد المعتزلة من
غير تعرض لمعرفة موسى دال على ان طلبه عليه السلام للرؤية مفيد لنفي المعرفة عنه
عليه السلام وليس كذلك على انه يناقض ما سبق منه من بناء هذا التأويل على
تعليم علم موسى عليه السلام بامتناع رؤيته تعالى كما هو ظاهر قائلهم مبنى ما بين به
بطلان هذا التأويل وان كان مأخوذا من شرح المقاصد فتبصر (قوله كالأجسام
والأضواء الخ) تمثيل للجوهر والعرض

يكون متحققا فيه بالضرورة (مع اشتراك المعدوم فيه) أى فى الحدوث أو الامكان
فلزم على تقدير كونه متعلقا لها صحة رؤية المعدوم وبطلانه ظاهر (وجواز الرؤية
عند تحقق ما يصلح متعلقا لها ضرورى) فيلزم صحة رؤيته تعالى (وصحة رؤية
كل شئ موجود حتى الطعوم والروائح والعلوم تلزم من) هذا (الدليل) ولا استحالة
(وان استبعدت) لعدم تعلق الرؤية بهما بناء على أنه لم يجز عادة أيضا بخلة هاتين
(فان قيل) الرؤية واحد نوعى و (الواحد النوعى قد يعلل بعلة مختلفة) كالحرارة
بالشمس والنار فلم لا يجوز أن يكون كل من رؤية الجوهر والعرض بل أنواعهما
معللا بامر مختص به (قلنا الكلام فى المتعلق) لافى العلة المؤثرة (و) متعلق

(قوله أى فى الحدوث أو الامكان الخ) اعادة الضمير الى كل منهما بناء على جواز
اتصاف المعدوم بالحدوث كالموجود وأما بناء على المشهور من اختصاص الحدوث
بالموجود فالواجب ارجاعه الى الامكان فقط وهو الموافق لما فى شرح المقاصد (قوله
فيلزم صحة رؤيته تعالى) قد يقال ان الدليل متشوش بصحة الخلقية فانه مشترك بين
الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لها سوى الوجود بمثل ما مر فيلزم صحة
مخلوقة الواجب وهو باطل وأجيب بان صحة المخلوقة أمر اعتبارى فلا يقتضى علة
ولو سلم فالحدوث يصلح علة لها لان المانع لعليته للرؤية هو امتناع كون ما لا تحقق
له فى الخارج علة لما له تحقق فيه وهنا ليس كذلك (قوله كالحرارة بالشمس والنار
الخ) قد يناقش بأن الحرارة ليس واحدا نوعيا اذ التحقيق كما سبق هو أن الحرارة
مراتب مختلفة بالنوع لكنه مناقشة فى المثال فتدبر (قوله لافى العلة المؤثرة الخ) أى كلا منافى
العلة بمعنى ما يتعلق به الرؤية لافى العلة المؤثرة فيها قال فى شرح المقاصد ما حاصله أن
ضعف هذا الدليل جلى وان نقضه بنحو صحة الملوئية قوى وما ذكر من أن المراد من
العلة هنا متعلق الرؤية فيكون المرئى من كل شئ وجوده ممنوع ومن التزم أن
المرئى هو الوجود فقط وأنا لا ندرك بالبصر اختلاف المختلفات المدركة بل نعلم بالضرورة
فقد كبر وجد انه بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة الخصوصية مرئية اه أقول
تحقيقه هو أن مرادهم من متعلق الرؤية والشم مثلا هو ما يدركه القوة الباصرة والقوة
الشامة وقد تحقق أن مدرك كل منهما بالذات أمر يخص ادراكه به دون الآخر

الرؤية لا يجوز أن يكون من خصوصية الجوهرية بل لابد أن يكون مشتركا إذ

فالبصريات بالذات كما سبق هي الألوان والاضواء والشمومات هي الروائح ويحتاج ضرورة ادراك الرائحة بالباصرة واللون بالشماسة فالبصر فينا وفيه تعالى مشترك كان في اختصاصه بادراك ما ذكر غاية الامر أن مبدا ذلك الادراك فينا حال في المادة وفيه تعالى مجرد من الحلول فيها نعم لاستحالة في أن يخلق الله تعالى كلا من تلك القوى في غير محلها المخصوصة هي به الآن كأن يخلق الباصرة في حلقى مقدم الدماغ مثلا ويخلق الشماسة في العضو المخصوص الذي هو العين مثلا وأما أن يصدر من القوة الشماسة فعل الباصرة مثلا أو بالعكس فهو من الأمور التي تقضى البديهة بامتناعها إذا تقرر هذا فنقول ان كون الوجود متعلق الرؤية لا يخلو اما أن يكون المراد منه هو ان الوجود مدرك القوة الباصرة فبديهي البطلان لما سبق أن مدركها الألوان والاضواء واما أن يكون المراد أنها انما تدرك الألوان الكائنة في الامر الموجود فلم يكن لا يقضى صحة رؤية الواجب لانه تعالى وان كان موجودا فهو منزّه عن مدركات الباصرة كما هو واضح فان قيل كما أن ادراكه تعالى للألوان ولو بلا عضو ومن يسمى ابصارا ورؤية فليس ادراكنا له تعالى بهذا العضو المخصوص الذي هو العين ابصارا ورؤية وان كان منزها عن الألوان قلت لاشك أن حقيقة الابصار والرؤية هو ادراك الألوان كما سبق سواء كان من مبدا حال في العضو أو منزّه عن ذلك وأما ادراك غير الألوان والاضواء وان كان من مبدا حال في العضو الذي هو العين فليس حقيقة الابصار نعم لو قيل ان لفظ الرؤية قد يستعمل في الادراك الحاصل عقيب فتح البصر وتقليب الحدقة ولو كان المدرك غير الألوان والاضواء لم يبعد لكنه ليس من المتنازع فان كان مرادهم من رؤيتنا له تعالى كما هو ظاهر الآيات والاحاديث هو هذا فسلم لكن يكون النزاع لفظيا وان كان مرادهم منها هو أن القوة التي من خاصتها ادراك الألوان والاضواء تدركه تعالى فضروري البطلان فالحق هندي هو امتناع رؤيتنا له تعالى بالمعنى الحقيقي وقياس جواز رؤيتنا له تعالى على رؤيته تعالى لنا قياس مع الفارق كما تقرر

(الرؤية قد تتعلق بشئ) ويدرك بها أن له هوية تارهي المراد من الوجود (من غير أن يدرك جوهريته أو عرضيته فضلا عن) زيادة (خصوصية) لاحدهما ككونه انسانا أو فرسا أو سودا أو خضرة (وأما الوقوع) في الجنة (فلقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ولم يعهد استعمال نظرا إليه إلا في الرؤية) وتقديم الصلة لمجرد الاهتمام ورعاية القاصد لا دون الحصر أو للحصر اتعاذ به عن أن المؤمنين لا يستغرافهم في مشاهدة ذاته وقصر النظر على عظم جلاله كأنهم لا يلتفتون إلى

هذا ما عندي في هذا المقام فتفطنه فانه من مطارح الافهام (قوله ويدرك بها أن له هوية الخ) ان أراد أن المدرك لهذه النسبة المحكمية هو حاسة البصر فظاهر البطلان إذ المدرك للنسب هو النفس غاية انه هنا بواسطة الحس وان أراد أن تلك الحاسة واسطة في ادراك النفس لها لكونها متعلقة بطرفي تلك النسبة أعني الشئ وهويته فلم يكن لانسلم أن تلك الهوية المبصرة هي الوجود ضرورة أن الوجود ليس من المبصرات حقيقة بل هو صحيح الابصار والرؤية كما مرارا فليتأمل (قوله ولم يعهد استعمال نظرا إليه الخ) ان أريد بالرؤية الحقيقية التي هي ادراك الالوان والاضواء فممنوع باتفاق الخصم وان أريد بها الادراك الحاصل عقيب نقليب الحدقة ولو لغير الالوان والاضواء فليس من المتنازع كما حررناه فالادراك المتعلق بذاته ووجوده تعالى وان كان من القوة الحالة في الحدقة والعضو المعين هو عين العلم ولا يخالفه فوعا وتسميته رؤية بحسب الاستعمال لا ينافي ذلك انما المخالف بالنوع للعلم هو الادراك المخصوص بالمبصرات بالذات أعني الالوان والاضواء سواء كان من مبدء مجرد أو حال في الحدقة أو في عضو آخر والى هذا يشير ما في شرح المقاصد من قوله نعم يتجه أن يقال نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لافي النوع السابق اه فظهر ان البصر الذي هو صفة من صفاته تعالى وقد سبق أنه عبارة عن الحالة الادراكية الحاصلة عند النظر إلى القمر من غير توسط الحدقة والعضوان لم يكن مخصوصا بالتعلق بالامور المبصرة بالذات بل كان جائزا للتعلق بالوجود ونحوه لم يتميز أصلا من صفة العلم ولم يصح عنه صفة أخرى كما لا يخفى على ذوي الانصاف فتبصر (قوله وتقديم الصلة الخ) إشارة إلى جواب ما قد يقال انه لا يصح حمل النظر هنا على الرؤية لان

ماسواه ولا يرون الا الله تعالى (وجل النظر على الانتظار والى على) كونه اسما
 بمعنى (النعمة) واحد الآلاء (نعسف) لان سوق الآية لبشارة المؤمنين وبيان
 أنهم يومئذ في غاية الفرح والاخبار بانتظارهم النعمة والثواب لا يلائم ذلك بل
 ربما ينافيه لان الانتظار بالحزن وضيق الصدر أجدر وكون إلى اسما بمعنى النعمة
 لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته واخلاقه بالفهم عند تعلق النظر به سيما
 المسند إلى الوجه ولهذا لم يحمل الآية عليه أحد من أئمة التفسير كما ذكره المصنف
 في شرح مقاصده (وقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) حيث
 حقر شأن الكفار وخصهم بكونهم محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى
 الرؤية والجل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر (وقوله)
 تعالى (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) فسرجهور المفسرين الحسنى بالجنة والزيادة
 بالرؤية وعبر عنها بالزيادة للتنبيه على أنها أجل من أن تعد من الحسنات وفي جزاء
 الأعمال الصالحة ولا ينافيه ما ذكره البعض من أن الحسنى هي الجزاء المستحق
 والزيادة الفضل (ولقوله عليه الصلاة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر
 ليلة البدر وقوله) عليه الصلاة والسلام فيرفع الحجاب (فيستظرون إلى وجه الله) تعالى
 هذا (والمخالف يدعى اقتضاء مما المتسبلة) ويدعى في ذلك الضرورة (ويدعى) دوامها
 عند حصول الشرائط) فلو جاز رؤيته لدامت لكل سليم الحاسة في الدنيا والآخرة
 فلزم أن نراه الآن وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع
 وذلك لان شرط الرؤية

تقديم الصلة بفيد حصر الرؤية في رؤيته تعالى مع اهم يرون يومئذ صبر ربهم أيضا
 ضرورة وحاصل الجواب ظاهر (قوله سيما المسند إلى الوجه الخ) فان الوجه لما
 كان مستملا على العضو الذي هو آلة الرؤية كان حمل النظر عليها حينئذ أقرب من
 حمله على الانتظار الذي ليس ملائما له لانه ليس من مدركات الحواس (قوله وذلك لان
 شرط الرؤية الخ) اشارة إلى الملازمة في قوله فلو جاز رؤيته لدامت لكل الخ

على هذا هو جوازها وسلامة الحاسة وكلاهما بناء على تسليم الجواز حاصل
 الآن وفي الجنة على الدوام فلزم ما ذكر (وكلاهما ممنوع) أما الاول فلا تنا
 لان تسليم لزوم المقابلة لان الرؤية نوع من الادراك يخلقها الله تعالى متى شاء وكيف
 شاء ولا شيء شاء ودعوى الضرورة فيما نازع فيه الجسم الغفير من العقلاء غير
 مسموعة ولو سلم في الشاهد فلا يلزم في الغائب لان الرؤيتين مختلفتان إما بالماهية
 أو بالهوية لا محالة فيجوز اختلافهما في الشروط واللوازم والمراد بالرؤية بلا كيف
 هو خلوها عن الشرائط المعتبرة في رؤية الاجسام والاعراض لاختلاف الرؤية أو الرائي
 أو المرئي عن جميع الحالات والصفات وأما الثاني فلا تنا لان تسليم وجوب الرؤية في
 الغائب عند تحقق الامرين لم لا يجوز أن تكون رؤيته تعالى مشروطة بزيادة قوة

(قوله هو جوازها وسلامة الخ) أي فقط كما يفيد ادراج صميم الفصل الدال على الحصر
 وحاصله انه يكفي للرؤية في حق الغائب سلامة الحاسة وكونه جائز الرؤية وأما ما ذكر
 من انتفاء الموانع من فرط الصغر أو اللطافة أو البعد ونحوها فانما يشترط في حق الشاهد
 أعني الاجسام والامراض كما يشير اليه قريبا فلذا تحقق الامران وجب رؤيته فلزم
 دوام رؤيته تعالى لكل سليم الحاسة في الدنيا والآخرة (قوله على هذا الخ) ان كان
 اشارة الى جواز الرؤية فمع تكراره بقوله الآتي وكلاهما بناء على تسليم الجواز الخ
 يفيد أن جواز الرؤية ليس شرطا على غير هذا وهو معنى فلسف لا يحصل له وان كان
 اشارة الى الغائب كما هو المناسب كان الاولى ابدال كلمة على بكلمة في وان كان اشارة
 الى غير ما ذكر فليبين قافهم (قوله أما الاول الخ) أي ادعاء اقتضاء الرؤية المقابلة
 (قوله والمراد بالرؤية بلا كيف الخ) اشارة الى دفع ما أورده بعض أرباب الجهل من أن
 الرؤية فعل من أفعال العبد أو كسب من أكسابه فبالضرورة يكون واقعا بصفة من
 الصفات وكذا الرئي بحاسة العين لابد أن يكون له كيفية وحالة من الحالات فكيف
 تقع الرؤية بلا كيف ووجه الدفع ظاهر (قوله وأما الثاني فلا تنا لان تسليم الخ) أي ادعاء
 دوام الرؤية عند حصول الشرائط وأنت خير بأن هذا متفق عليه لنا وللمخالف فلا

ادراكية في الباصرة يخلقها الله تعالى في الجنة وفي بعض الاوقات دون بعض
 (والعمدة) من شبه المخالف (قوله تعالى لا تدركه الابصار) وهو يدرك الابصار لظهور
 أن المعنى على عموم السلب) لان الجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية
 للعموم والاستغراق فان قيل اذا كان الجمع للعموم كان النفي نفي الشمول وهو معنى
 السلب الجزئي لاشمول النفي وعموم السلب على ما هو معنى السلب الكلي قلنا مثله
 كما يستعمل لسلب العموم كذلك يستعمل للعموم السلب وكذلك صريح كلمة كل كما قاله
 في شرح المقاصد لانه ان اعتبر النسبة الى الكل أولا ثم نفيت فهو لسلب العموم وان
 اعتبر النفي أولا ثم نسب الى الكل فله عموم السلب وكذلك جميع القيود وبالجملة
 كون الجمع المعرف باللام في النفي للعموم السلب هو الشائع واللائي بهذا المقام لكونه
 مقام التمدح

يصح منه لا ينافي المخالفين لانكر دوام الرؤية عند حصول السرائط ودفع الموانع
 غاية الامر أن المخالف يدعي انحصار السرائط في حق الغائب في الامرين المذكورين
 ونحن نمنع الانحصار بجواز أن تكون رؤيته مشروطة بشرط آخر كما صرح به الشارح
 فالظاهر أن عبارة المتن مخرفة والصحيح أن يقال ودوامها لحصول السرائط باللام لا بلفظة
 عند فتأمل له فانه دقيق جدا (قوله وكذلك جميع القيود) حتى ان كل كلام اشتمل
 على نفي وقيد قد يكون المعبر فيه نفي التقييد وقد يكون المعبر فيه تقييد النفي فقولنا
 ماضربته اكراما له يحتمل أن يكون المراد منه ضربته لالاكرام بل للالهة وان
 يكون المراد لم يقع مفي ضرب عليه لاني اكرمنه (قوله هو الشائع) حتى قيل انه
 لا يوجد في التنزيل الا بهذا المعنى (قوله واللائي بهذا المقام لكونه مقام التمدح) قال
 في شرح المقاصد ما حاصله ان غسك المخالف بهذه الآية من وجهين أحدهما ان ادراك
 البصر هو الرؤية لاتحاد مفهومهما اولتلازمهما بشهادة النقل عن أئمة اللغة والجمع
 المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم فهو تعالى أخبر بأنه لا يراه أحد
 في المستقبل فلورآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه تعالى وهو محال والثاني منهما هو ان

(ورد) باننا لانسلم أن الادراك بالبصر بمعنى الرؤية أو أعم منها حتى يستلزم نفيه نفيها بل هو رؤية مخصوصة وهو أن يكون على وجه الاطاعة بجوانب المرئي ولهذا يصح رأيت القمر وما أدركه بصري لا حاطة الغيب به ولا يصح أدركه بصري وما رأيت به فيكون أخص من الرؤية ملزوما لها فلا يلزم من نفيه نفيها ولا من كون نفيه مدحا كون الرؤية نقصا و (بعد تسليم كون الادراك هو الرؤية أو أعم منها) رد (بأنه لا عموم في الأشخاص) والابصار

مدم ادراكه بالبصر وارد في مقام التمدح فيكون نفيضه أغنى الرؤية نقصا وهو على الله حال اه أقول الوجه الاول دال على عدم وقوع الرؤية والثاني على عدم جوازها كالمخرج اليه في شرح المقاصد وحينئذ حاصل الجواب من الوجهين كما ذكره الشارح « مد ظله » هو اننا لانسلم أولا كون الادراك بالبصر هو الرؤية فلا يلزم من نفي الادراك بالبصر نفي الرؤية ولا من كون نفيه مدحا كونها نقصا اذا تقرر هذا فاعلم ان المصنف رحمه الله اقتصر في هذا المتن على التعرض للوجه الاول كما هو واضح وكذا الشارح « مد ظله » اقتصر على تحرير هذا الوجه كما لا يخفى فحينئذ نقول تعرضه « مد ظله » لجواب الوجه الثاني بقوله الآتي ولا من كون نفيه مدحا كون الرؤية نقصا مستدرك مستغنى عنه فان قيل الوجه الثاني هو الورد في مقام التمدح والشارح تعرض له أيضا كما ترى قلت نعم لكن انما تعرض لذلك تأييدا للوجه الاول لا وجها على نفي الرؤية كما تعرض له المصنف في شرح المقاصد على ما نقلناه آنفا قد بدبره فانه في غاية من الدقة ونحن تركنا قضيته تجربة لاذهان الطالبين (قوله ورنابانا لانسلم ان الادراك الخ) أقول تاخير هذا الرد عما تقدم من السؤال والجواب وغيرهما سيما عن قوله وبالجمله كون الجمع المعروف الخ يفيد بناء على تسليم أن الآية ظاهرة في عموم السلب كما هو ظاهر فحينئذ مزج المتن الآتي بما مزجه وعطفه على هذا الرد يفيد أن المنع المذكور في المتن أغنى منع عموم الأشخاص أيضا بنى عليه وليس كذلك لان عموم السلب وعموم الأشخاص هنا متلازمان فكيف يمنع أحدهما مع تسليم الآخر فالاولى أن يترك التعرض لما قدمه على الرد من السؤال والجواب وغير ذلك بل يتعرض لحاصل السؤال عند قول المتن الآتي لا عموم في الأشخاص الخ على وجه يكون

(و) لو سلم (لا) نسلمه في (الاقوات) والاحوال فيحمل على نقي الرؤية في الدنيا جمعاً بين الأدلة ورد عليه بأنه تمدح ومابه التمدح بدوم في الدنيا والآخرة ودفع بأن امتناع الزوال انما هو فيما يرجع الى الذات والصفات وأما ما يرجع الى الافعال فقد يزول لحدوثه والرؤية من هذا القبيل فقد يخلفها الله تعالى وقد لا (وأما قوله تعالى) عند سؤال موسى عليه السلام (ان تراني فليس للتأيد) اذ لا يثبت عن يوثق به من أئمة اللغة كون كلمة لن للتأيد (و) ان سلم (لا) نسلم دلالتها في الآية على (عموم الاوقات)

سنداً له ويتعرض لحاصل الجواب عند قوله ولو سلم لانسلمه في الاوقات ليكون وجهاً لتسليم فتظن (قوله ولو سلم لانسلمه الخ) ان قيل قد حقق في كتب الاصول ان المختار هو أن عموم الانخاص مستلزم لعموم الاحوال والازمنة والامكنة فكيف مع تسليم عموم الانخاص يمنع عموم الاوقات قلت لعل ذلك مبني على غير المختار وهو ظاهر أو على المختار لكن يكون معنى منع عموم الاوقات هو منع البقاء على عمومه بجواز ورود ما يخصه ويؤيد الثاني قوله فيحمل على نقي الرؤية في الدنيا جمعاً الخ فتدبر فانه من بدائعنا (قوله ورد عليه بأنه تمدح الخ) هذا هو الثاني من وجهي تلك المخالف بالآية وحاصله أنه بعد تسليم أن ادراك البصر هو الرؤية لا بد أن يكون نفيه عن الابصار بطريق عونها وعموم الاوقات لانه تمدح وزوال مابه التمدح نقص فيلزم دوامه بدوام الممدوح (قوله ودفع الخ) حاصله أن زوال مابه التمدح انما يكون نقصاً اذا كان راجعاً الى ذاته وصفاته القدسية وأما اذا كان راجعاً الى فعله فلا فانه حادث فلا يوجب زوال الممدح الراجع اليه تغيراً في ذاته أو صفاته القدسية وأنت خير بأن جعل التمدح راجعاً الى فعله منتظور فيه اذ لا تمدح لله بعدم رؤيته بسبب أنه لم يخلق رؤيته في الابصار فان كل مذهب ودرج اذا لم يخلق الله رؤيته في الاعين فهو لا يرى مع أنه لا تمدح له في ذلك كما لا يخفى فالاولى هو التمسك في الدفع بما سبق من المغايرة بين ادراك البصر والرؤية حتى لا يلزم من كون نفيه ممدحاً كون الرؤية نقصاً (ثم اعلم) أنه راجعاً ننصر القائلون بجواز رؤيته تعالى بالآية المذكورة على تقدير كون ادراك البصر هو الرؤية

أظهر ورقرينة الخلاف وهو الوقوع جوابا بالسؤال الرؤية في الدنيا على أنه لو صرح بالعموم وجب الحل على الرؤية في الدنيا جمع ما بين الأدلة (وأما استعظام) الله تعالى (سؤال الرؤية) حيث سماه ظلما واعتوا كقوله تعالى لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا كبرا وقوله فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أربنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم (فلتعتنهم) وعنادهم

ومحصوله هو أن نفي الرؤية إنما يكون مدحا لشيء لو كانت الرؤية جائزة في حقه ولم تقع لنحو التمتع والتعزير برداء الكبرياء وحجاب العظمة وأما إذا كانت ممنوعة كما هي في حق المعدوم فلا يكون نفيها عنها مدحا كما لا يخفى وقد يمكن التفرقة بأن يقال نفيها عن الشيء وإن كانت ممنوعة قد يكون مدحا كما إذا كان الشيء واجدا لأصل الكمالات أهني الوجود بخلاف المعدوم فإنه لما كان فاقدا لذلك لم يكن نفي الرؤية في حقه مدحا لكن يرد حينئذ أن كثيرا من الموجودات كالصوات والطعوم ونحوها غير مرئية مع أن ذلك ليس مدحا في حقه كما هو ظاهر هذا مجمل ما في شرح المقاصد وأقول وبالجملة لم يتم كون نفي الرؤية عنه تعالى مدحا مع أنه تعالى أورد في مقام تمديح نفسه كما هو ظاهر فالتحقيق الحقيقي بقبول الإذكياء هو أن نفي الشيء عن الشيء لا يتصور أن يكون مدحا له إلا إذا كان المنفي منه أمرا موجودا إذ حاصل التمدح بالنفي هو أن هذا الشيء مما يصلح أن يثبت له نفي لكنه لم يثبت له هذا لتميزه وجلالة قدره وتعالیه من ذلك بخلاف المعدوم فإنه لا يصح نبوت الشيء له أصلا ضرورة أن ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له فلم يكن نفي الشيء عنه مدحا قطعا إذ انتفاء الشيء عن المعدوم إنما هو لعدم قبوله له وعدم صلاحه لثبوته له ولا يتصور أن يكون ذلك لجلالة قدره وتعالیه عنه حتى يكون مدحا له كما هو ظاهر تنقطنه فإنه سر التفرقة السابقة آنفا ثم لا يخلو عما أن يكون المنفي الذي يراد التمدح بنفيه من صفات الكمال أولا لأسبيل إلى الأول إذ من البين أنه لا تمدح في نفي صفة الكمال عن الشيء له سواء كانت جائزة الثبوت له أولا فانحصر التمدح بالنفي في نفي الصفات النقصية الغير الكمالية لكنها لما كانت ممنوعة في حق الواجب

لا لطلبهم الرؤية ولهذا دعوتهم على طلب انزال الملائكة عليهم مع أنه من الممكنات اتفاقاً (خاتمة) اختلفوا في العلم بحقيقة تبارك وتعالى للبشر فقال بعضهم حصوله كثير من المحققين خلافاً لجمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم الحصول يجوزوه خلافاً للفلاسفة و (الحق انه لا يعلم من الله تعالى الا الوجود) بمعنى انه كائن في الخارج (والصفات) بمعنى انه عالم حي قادر الى غير ذلك (والسلوب) بمعنى انه واحد أزلي أبدي ليس بجسم ولا عرض وما أشبه ذلك (والاضافات) بمعنى انه خالق ورازق ومحمود ذلك وهذا ليس علماً بحقيقة الذات

كان غدحه تعالى بنفيها تمدحاً بنفي ما هو ممتنع الثبوت لله تعالى وذلك لانه لو أمكن الثبوت لله تعالى لأمكن زوال ما به تمدحه الذي هو كماله وامكان زوال الكمال امكان نقص له وامكان النقص نقص وهو في حقه تعالى محال بخلاف الممكن فان نفي الصفات الغير الكمالية عنه مدح له مطلقاً سواء كانت جائزة الثبوت له أو لا بل نقول ربما يكون غدحه بنفي ما هو جائز له أو ضح وأظهر ركبا لا يخفى واما أن نفي الرؤية عن الروائح والطعوم ونحوها ليس بمدحاً لها فلا نأفعل أن الرؤية ليست في حقيقتها من النقائص والصفات الغير الكمالية كيف ورؤيتها ليست أدون من شمها وذوقها ولمسها كما هو ظاهر على الفطن اذا تقرر جميع ما سبق ظهر أن المراد من الآية هو التمدح بنفي جميع ادراك الحواس منه تعالى لما حررناه سابقاً من امتناع تعلق ادراك الحواس به تعالى بالمعنى الحقيقي المراد منها لكن لما كان البصر أقوى الحواس لكون مدركه أظهر المدركات خص النفي به ليكون دلالة على نفي البواقي بطريق الاولى والقياس الاجلي فتفطن حتى ينقطع عرق الاعتراض بالمدوم ونحو الاصوات والطعوم ويسقط بالمرّة من الاعتبار فاعتبروا يا أولى الابصار (قوله وهذا ليس علماً بحقيقة الذات) فان قيل الوجود عين الذات عند كثير من المحققين فاذا علم وجوده علم ذاته قلنا الوجود المعلوم منه تعالى هو كونه في الخارج كما فسره به الشارح « مد ظله » اتفاقاً وهو غير الوجود الذي قالوا انه عين الذات كما سبق في بحث الوجود فلا اشكال لكن بقي أنه

وتسكت الفلاسفة في الامتناع بأن تصور الشيء إما أن يحصل بالبدية وهو منتف
 في الواجب اتفاقاً أو بالحد وهو وانما يكون للركب من الجنس والفصل والواجب
 ليس كذلك أو بالرسم وهو يفيده العلم بالحقيقة وأجيب بأننا لانسلم انحصار طريق
 التصور في ذلك لم لا يجوز أن يكون بالالهام
 ﴿فصل في أفعاله موجد فعل العبد﴾ بل جميع أفعال الحيوانات وانما خصوا

قد يمنع اختصار معلومات البشر من الله تعالى في تلك الأمور المذكورة كيف وان
 الاطاعة لجميع افراد البشر ومعلوماتهم قافهم (قوله وتسكت الفلاسفة في الامتناع الخ)
 هذا وجه من الوجهين اللذين ذكرهما المصنف في شرح المقاصد والوجه الآخر
 هو أن العلم ارتسام الصورة الكلية من المعلوم العيني في النفس بحذف الشخصيات وليس
 له واجب ماهية كلية معروضة للشخص على ما تقرر في موضعه وأيضاً لو فرض ذلك لكان
 الواجب مقولاً على الصورة الموجودة في الازهان فيصير كثيراً ويبطل التوحيد وأجيب
 بأننا لانسلم أن العلم هو ارتسام الصورة ولو سلم فلا كذلك العلم بالواجب ولو سلم
 فالمنافي للتوحيد تعدد افراد الواجب لا الصور المأخوذة منه والمخل بالشخصية هو امكان
 فرض صدق مفهومه على كثيرين لا صدق الموجود العيني على الصورة هذا ثم أقول
 استدلل بعض المحققين على امتناع رؤيته تعالى بأنه لو تعلق الرؤية به فلا يخلو اما أن
 يكون المرئي كله فيكون محدوداً أو بعضه فيكون متجزئاً وهذا بخلاف العلم فانه انما
 يتعلق بالصفات ولا فساد في أن يكون المعلوم كلها أو بعضها اه فيستفاد من هذا
 امتناع تعلق العلم بحقيقة الواجب لاستلزامه تحديد الواجب أو تجزيه كالرؤية ثم أقول
 وههنا اشكال لم أر من تعرض له وهو أن امتناع تعلق العلم بذاته تعالى عند القائلين
 بالامتناع اما أن يكون ناشئاً من جهة ذاته تعالى أو من جهة الكل والكل باطل ضرورة
 ان ذاته تعالى معلومة لذاته تعالى بالاتفاق ويمكن أن يجاب بأنه لم لا يجوز أن يكون ذلك
 الامتناع ناشئاً من جهة العالم أو من جهة صفة العلم لكن لا مطلقاً بل اذا كان في
 البشر كما يشهد له تخصيص الخلاف به وعلم البشر لما كان مخالفاً لعلمه تعالى لا استئالة

العبد بالذکر لان بعض أدلة ذلك انما يجرى في المكلف (هو الله) تعالى (وانما للعبد الكسب وهو امر اضافي) لانه عبارة عن تعلق القدرة والارادة كما يأتي فلا يحتاج الى مؤثر فيه لان اثر الابداع هو الوجود وهو منتف في الامر الاضافي لكن (يجب من العبد) لان تعلق الارادة مقتضى ذات الارادة الحاصلة للعبد بخلقه تعالى فيه وتعلق القدرة تابع له كما مر (ولا يوجب وجود المقدور) لعدم التأثير لقدرة كما سبق (بل) انما يوجب (اتصاف الفاعل به) أي بالفعل لتلبسه به (وذلك) الامر المسمى بالكسب (كتعيين) الفاعل (أحد الطرفين) من الفعل والترك (وترجيحه) بتعلق الارادة به لذاتها (وصرف القدرة) حسب تعلق الارادة

(قوله في الامر الاضافي) مطلقا أي سواء كان ايجادا أو غيره اه منه (قوله لذاتها) يعني ان ذاتها تقتضي التعلق بأحد الطرفين لكن ذلك انتفاء لا يقع بدون الداعي والالزم الترجيح بلا مرجح فافهم اه منه

في اختصاصه بالامتناع المذكور لكونهما يشتركان في أن كلا منهما لكونه صفة تحيط بالعلوم يقتضي كون المعلوم محدودا متناهيا فليتأمل قوله من المذاق والله الهادي الى الحقائق (قوله لان بعض أدلة ذلك الخ) وذلك كالأدلة المتعلقة بالايان والشكر على ما يأتي (قوله بخلقه تعالى فيه) أي بخلق الله تعالى الارادة في العبد فافهم (قوله أي بالفعل لتلبسه به) الانب بسوق الكلام هو تفسير مرجع الضمير المجرور بالمقدور لا بالفعل وان كان المراد منهما واحدا أعني الحاصل صفيب تعلق القدرة كالأكل والشرب ونحوهما ولا يصح أن يراد من الفعل هنا الكسب كما لا يخفى على المتأمل في المقام لكن ههنا بحث وهو أن الامر الاضافي الذي هو الكسب كما أنه ليس موجبا لوجود المقدور فكذلك ليس موجبا للاتصاف به لجواز أن تعلق قدرة العبد به من غير تعلق قدرة الله تعالى به فحينئذ لا يوجد المقدور فلا يتصف المحل به كما هو ظاهر ويمكن الجواب بأن ايجاب تعلق قدرة العبد للاتصاف المذكور مبني على القول بأن القدرة الحادثة انما هي مع الفعل كما سبق فتدبر فانه من مطارح الافهام (قوله كتعيين الفاعل الخ) ظاهره يخالف ما سبق من الشارح من أن الكسب عبارة عن تعلق القدرة

به بمعنى ان تعلق الارادة بصير سببا عاديا لأن يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة
بالفعل بحيث لو كانت مستقلة في التأثير لأوجد الفعل فان قيل اذا كان الترجيح
من مقتضيات ذات الارادة فافائدة التكليف اذا الارادة تتعلق بأحد الطرفين لا محالة
اجيب بان التكليف قد يكون داعيا لتعلق الارادة ببناء على أنها تابعة للعلم فاذا علم
المكلف ذلك يكون داعيا لتعلق الارادة فيصرف القدرة اليه ومعنى كون الارادة
مربحة أنها بتعلقها يترجح احد المقدورين على الآخر الا انها لا تكون تابعة للعلم
يكون العلم داعيا لتعلقها بأحد ههنا على التعمين

(قوله لا محالة) لكون التعلق مقتضى ذاتها اهـ منه (قوله علم المكلف ذلك) أى
وعلم أنه حسن اهـ منه

والارادة قد تدبر (قوله اذا كان الترجيح من مقتضيات الخ) ان قيل ما سبق دال على
أن الترجيح من تعلق الارادة لا من مقتضيات ذات الارادة قلت لما سبق أنه من التعلق
والتعلق من الذات ثبت ذلك فافهم (قوله قد يكون داعيا لتعلق الارادة الخ) أقول
الداعي قد يكون باعثا على الشيء من غير أن يوجبه وقد يكون موجبا له فالداعي بمعنى
الباعث وقد يكون العلم بالتكليف أو بما فيه مصلحة أو غير ذلك وأما الداعي بمعنى
الموجب فهو تعلق الارادة لا غير كما مرّت الاشارة اليه (قوله فيصرف القدرة الخ)
كتب ههنا ان صرف القدرة انما يتوقف على الداعي لا الموجد لانه امر اضافي كتعلق
الارادة بل المحتاج الى الموجد هو نفس القدرة اهـ أى لا صرفها وتعلقها (قوله
ومعنى كون الارادة مريحة) أى معينة وموجدة لأحد الطرفين (قوله انها بتعلقها
يترجح) أى لا بذاتها فانها من حيث ذاتها مستوية النسبة اليهما (قوله يكون
العلم داعيا لتعلقها بأحدهما) أى باعثا لتعلقها بأحد الطرفين لا موجبا لما مر من

مع استواء نسبتها إليهما كما أشرنا إليه سابقا (وعند) أكثر (المعتزلة الموجد) لفعل العبد (هو العبد) بناء على قوالهم بتأثير قدرته والمتقدمون منهم كانوا يعتنقون من إطلاق الخالق عليه لقرب عهدهم بإجماع السلف على أنه لا خالق إلا الله (و) المتأخرون منهم (أطلقوا لفظ الخالق عليه) إذ لا فرق بينه وبين الموجد في المعنى (ولزمهم كون كل حيوان خالقا) لاستتراك المعنى الذي نسميه كسبابي الكل (وقد قال الله تعالى الله خالق كل شيء) ويدخل فيه أفعال الحيوان ويخرج القديم بدليل العقل والقطع بأن المتكلم لا يدخل في عموم مثل أكرمتم كل من دخل

أن الموجب هو تعلق الإرادة (قوله مع استواء نسبتها إلخ) كتب ههنا أي من حيث أنها يصح أن تعلق بكل منهما لكن المتعلقة بأحدهما مرجحة على الآخر اه والمحاصل أنها من حيث ذاتها مستوية النسبة إلى الطرفين ومن حيث التعلق معينة لأحدهما على ما سبق بما لا مزيد عليه في محض الإرادة (قوله بناء على قوالهم بتأثير القدرة إلخ) أقول لو كانت قدرة العبد مؤثرة لامتنع تخلف وجود الأثر عن تعلقها واللازم باطل إذ ربما يجد الشخص من نفسه أنه تتعاق قدرته بقدره وفق الإرادة ولا يوجد فان قيل لعل ذلك التخلف لما منع يمنعها من التأثير قلت مقصود المخالف القائل بتأثير القدرة أنها عند تعلقها بالمقدور واجبة التأثير بحيث يمنع انفكاك التأثير عنها فلا يتصور عنده مانع من التأثير إلا بكونه مانعا من تعلقها والمفروض في المسئلة تحقق تعلقها فلوفرز حين تحقق التعلق مانع فأنما يكون من نفس التأثير فيكون التأثير جائزا لانفكاكها عنها كما هو عندنا فحينئذ لا يمتاز مذهب المخالف من مذهبنا ضرورة أنا لا ننكر إمكان كونها مؤثرة بمعنى أنها لو كانت مستقلة منفردة لا وجد تعلقها بالفعل كما صرح به الشارح سابقا هذا خلف قتأمله جدا واحفظه فإنه دليل جديد على إبطال مذهب المخالف تفردناه لله الحمد والمنة (قوله نسميه كسبابا إلخ) أي ويسمونه إيجادا (قوله للقطع بأن المتكلم لا يدخل إلخ) ان قيل قد تقرر في كتب الأصول

الدار ويكون بمزلة الاستثناء وقال تعالى (خلق كل شيء) وقال (انا كل شيء خلقناه بقدر) أي خلقنا كل موجود من الممكنات على مقدار مخصوص مطابق للغرض والمصلحة ولا فائدة هذا المعنى كان المختار نصب كل اذ لو رفع لتوهم ان خلقنا صفة وبقدرة فلم يفد ان كل شيء مخلوق له بل ربما أفاد أن من الاشياء ما لم يخلقه فليس بقدر وقال (والله خلقكم وما تعملون) أي ما تعملونه أو علمكم

انهم اختلفوا في دخول المخبر في اخباره فكيف يكون عدم الدخول قطعيا قلت الاختلاف في الدخول في نطاق الاخبار لا ينافي القطع بعدم الدخول في خصوص أمثال ما نحن فيه فتبصر (قوله أي خلقنا كل موجود الخ) أشار بهذا الى أن الشيء مساوق للوجود أو مقيد بالوجود هنا والا لزم الاخبار بخلق ما لا يتناهى من الممكنات فيدأ الكذب وهو محال فاندفع ما قيل من أنه لا بد من تقييد الشيء بالخلق على تقدير النصب أيضا فلا يبقى حيثئذ فرق بين النصب والرفع في عدم الافادة لهذا المعنى على أنه لو سلم تقييد الشيء بالخلق فالفرق ظاهر لان كون خلقناه خبرا يعيد أن كل شيء مخلوق له تعالى بخلاف ما اذا كان صفة كذا في شرح المقاصد لكن فيه تأمل فليتأمل جدا (قوله ولا فائدة هذا المعنى الخ) أقول فيه بحث فان الاستدلال بهذه الآية على كون كل موجود مخلوقا له تعالى انما ينوء على بيان أن المختار فيها نصب كل فلو حمل اختيار النصب مبدا على افادة هذا المعنى لزم الدور كما لا يخفى (قوله بل ربما أفاد أن من الاشياء الخ) أقول افادة الرفع لهذا المعنى انما يفيد اختيار النصب لو ثبت رجحان معنى النصب على هذا المعنى وهو عين التنازع فان قيل لا خفاء في مرجوحية هذا المعنى اذ يفيد أن مخلوق غيره تعالى كالعبد ليس بقدر كما صرح به «مد ظله» وليس كذلك لان كل مخلوق سواء بقدره الله تعالى أو قدرة غيره يكون بالقدر قلت هذا انما يتم لو كان المراد من كون الشيء بالقدر كونه بتقدير وقصد كما فسر به المصنف في شرح المقاصد وأما لو كان المراد أنه مطابق للغرض والمصلحة كما فسر به الشارح هنا فلا لجواز أن لا تكون مخلوقات العبد مثلا مطابقة للمصلحة فتأمل فانه دقيق

لكن ينبغي ان يجعل حينئذ معنى المفعول ليصح تعلق الخلق به لان المعنى المصدري وهو المعنى النسبي أعني الابقاع لا وجوده في الخارج والالزم التسلسل في الابقاعات فلا يكون متعلق الخلق لان أثر الخلق والايجاد هو الوجود واذلا فلا وكون الابقاع امر او اقعا انما يستدعي مقتضيه مع قطع النظر عن اعتبار المعبر والافتضاء أعم اذ يجري في الاعداد أيضا كافتضاء ذات الممتنع العدم وقال تعالى (هو الله

(قوله وكون الابقاع أمرا واقعا) أي وان لم يعتبره المعبر اه منه (قوله الافتضاء أعم) أي من الخلق اه منه

(قوله لكن ينبغي أن يجعل حينئذ الخ) حاصله أنه ظهر مما أمر أن فعل العبد المختلف في أنه هل هو بخلقه أو بخلق الله تعالى هو الواقع عقيب الامر الاضافي الذي سميناه كسبا وذلك مثل الصوم والصلاة والاكل والشرب ونحوها بما هو حاصل بالمصدر لا المعنى المصدري الذي هو الابقاع فانه لكونه اعتباريا يمنع أن يكون متعلق الخلق في حينئذ ارادة الحاصل بالمصدر من قوله تعالى وما تعملون ظاهرة اذا كانت ماموصولة وأما اذا كانت مصدرية فيجب ارتكاب المجاز بذكر المصدر واردة المفعول (قوله وكون الابقاع أمرا واقعا الخ) جواب عما يقال انا لانسلم عدم صحة كون الابقاع متعلقا للخلق انما يتم ذلك لو كان اعتباريا لا يتحقق الا باعتبار المعبر وليس كذلك فانه امر واقع في نفس الامر وان لم يعتبره معبر فلا امتناع في كونه أثر المؤثر وحاصله أن الاعتباري له اعتباران أحدهما مالا يكون له تحقق من غير اعتبار المعبر لا في الخارج ولا في نفس الامر والثاني ماله تحقق في نفسه دون الخارج وان لم يعتبره معبر وهو بكمال المعنيين لا يكون متعلق الايجاب لان أثره هو الوجود الخارجي نعم يستدعي الاعتبار الثاني مقتضيا ولا يجز فيه اذ أثر الافتضاء لا يلزم أن يكون الوجود الخارجي ألا ترى أن العدم من مقتضيات ذات الممتنع فالمقتضى أعم من المؤثر الذي أثره الوجود اذ معناه ما يتحقق به الشيء في نفس الامر وان لم يتحقق به الوجود في الخارج والابقاع من الاعتباريات التي تستغنى عن الاول دون الثاني

الخالق) البارئ إذا كان الخالق خبرا وهو ضمير الشأن أو ضمير أمهم - ما يفسره الله فافادته حصر الخالقية ظاهرة وأما إذا كان الخالق صفة فلا كما لا يخفى وقال (فعال لما يريد) فإنه يدل على أنه تعالى يفعل كل ما يتعلق به إرادته تعالى وهي متعلقة بالإيمان وسائر الطاعات اتفاقا فيلزم أن يكون فاعله أو موجد هاهو الله تعالى والحاصل على أنه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر بلا ضرورة وقال تعالى

(قوله إذا كان الخالق خبرا الخ) أي خبرا للفظه الله إذا كانت كلمة هو ضمير الشأن وجمله الله الخالق مفسرة له أو خبرا لكلمة هو إذا جملت مبتدأ مبهما يفسره لفظه الله (قوله وأما إذا كان الخالق صفة الخ) أي صفة للفظه الله الواقعة خبرا عن كلمة هو وقد يقال أنه على هذا التقدير أيضا يفيد حصر الخالقية وذلك لأن لفظه الله لكونه علما دالاعلى الذات المخصوصة لا يقع خبرا يكون الحكم عائدا إليه إذ لا معنى لقولنا إن هذا المعين ليس إلا هذا المعين فيلزم أن يكون الحكم عائدا إلى وصفه بمعنى أنه الخالق لا غير ولكن فيه ضعف لا يخفى على العارف بأساليب الكلام (قوله والحاصل على أنه يفعل ما يريد فعله الخ) وحينئذ لا يفيد أن كل موجود مخلوقه ومفعوله مع أن المقصود بيان ذلك بل يفيد أن كل ما يريد الله أن يفعله فهو مخلوقه فربما أفاد أن من الأشياء ما لا يريد أن يفعله فلا يكون مخلوقا ومفعولا له بل هو مفعول لغيره تعالى كما يقول المعتزلة من أن أكثر ما يقع في ملكه تعالى مخلوق العباد واقع بغير إرادة الله تعالى عن ذلك (قوله عدول عن الظاهر الخ) حيث ارتكبت حذف المضاف المخصوص أغنى الفعل على معمول يريد أغنى الضمير المنصوب المحذوف الراجع إلى كلمة ما ولا داعي إليه أن قيل الإرادة لا تتعلق عند التحقيق بذات الشيء من حيث هو بل إنما تتعلق بصفته من الوجود والعدم أو الفعل والتترك فعل المعنى الأول من الآية لا بد أيضا أن يرتكب حذف واحد من المذكورات مما يصلح منها على ضمير المفعول فلا فرق بين المعنيين في ارتكاب الحذف قلت نعم لكن الصالح منها للاعتبار هنا هو الوجود فقط وهو ليس أمرا خاصا يكون اعتباره عدولا إلى غير الظاهر فتأمله فإنه دقيق جدا

(كل من عند الله) ظاهر الدلالة على المقصود وقال (كتب في قلوبهم - م الايمان) والظاهر منه أنه الذي أثبت الايمان وأوجده في القلوب وقال (انه هو أضحك وأبكي) فان الظاهر منه أنه الذي أوجده الضحك والبكاء وتأويلات القدرية عدول عن الظاهر بلا ضرورة لما يأتي من إبطال أدلتهم (وقد تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم ما يشعر بأن كل كائن بقدرته الله تعالى ومشيئته) بحيث لا سبيل للإنكار إليه (و) يدل على عدم جواز كون فعل العبد بقدرته أنه (لو كان فعل العبد بقدرته لزم اجتماع المؤثرين) المستقلين على أثر واحد لانه مقدور الله تعالى (لما ثبت من شمول قدرة الله تعالى) لكل ممكن ورد عليه بأن اللازم من شمول قدرته تعالى كون فعل العبد مقدور الله تعالى بمعنى دخوله تحت قدرته وجواز تأثيره فيه لا بمعنى أنه واقع بها ليلزم المحال وفيه أنه قد ثبت الشمول بالمعنى الثاني بما ذكر من السمعية ويكفي هذا في لزوم المحال (و) أنه لو كان فعله بقدرته (ليكان عالما بتفاصيله) لان الاتيان بالازيد والانقص والمخالف ممكن فلا بد من ذلك النوع من مخصص هو المقصد إليه ولا يتصور ذلك الا بعد العلم به ولما ظهر هذه الملازمة

(قوله ظاهر الدلالة على المقصود) فحينئذ يكون قوله تعالى بعد ذلك ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك واردا على سبيل الإنكار أى كيف تكون هذه التفرقة والكل من عند الله أو يكون قوله فمن نفسك محمولا على مجرد السببية العادية جمعا بين الكلامين (قوله لا بمعنى أنه واقع بها الخ) قد يقال جواز وقوعه بقدرة الله تعالى مع وقوعه بقدرة العبد يستلزم جواز المحال وهو أيضا محال وفيه أيضا تأمل فليتأمل (قوله ويكفي هذا في لزوم المحال) وقد يستدل على كون كل مقدور واقعا بقدرة الله تعالى وحده بأنه لو لم يقع بها وحدها فلا يخلو اما أن يقع بقدرة الغير وحده أو بكل منهما أو لا يقع بشئ منهما والكل باطل أما الاول فلاستلزامه ترجيح أحد المتساويين بل ترجيح المرجوح لان التقدير هو استقلال القدرتين في اليجاد مع ان قدرة الله أقوى وأما الثانى فلاستلزامه اجتماع المستقلين على معمول واحد وأما

يستنكر الخلق بدون العلم كقوله تعالى ألا يعلم من خلق واللازم ظاهر البطلان
وأما الكسب فيمكن فيه العلم الاجمالي اذ ليس الوجود به حتى يلزم المحال (و) أنه
لو كان بقدرته (الكان متمكنا من تركه) كفعله اذ لو لم يكن متمكنا منه لكان وقوع
الفعل واجبا منه فلا يكون قادرا واذا كان متمكنا من تركه فوقع الفعل بدلا عن
تركه لا يكون الا (مع ترجيح الفعل على المرجح) لقول الخصم بوجوب المرجح في الفعل
الاختياري فلا يرد أنما يجوز ترجيح المختار أحد المتساويين بلا مرجح ثم ان كان
ذلك المرجح من العبد تنقل الكلام الى صدورده فيتمسك لسل أو ينتهي الى مرجح
(لا يكون منه ويجب عنده الفعل) لان الممكن ما لم ينته رجحانه الى حد الوجوب
لم يتحقق واذا كان المرجح من غيره لم يكن مستقلا في الفعل ولا متمكنا من الترك

الثالث فلأن التقدير وقوعه في الجملة هذا ولا ينقض الحصر بما يقال انه لم لا يجوز
أن يقع بمجموع القدرتين لما مر أن التقدير استقلال كل من القدرتين فليفتن (قوله
يستنكر الخلق الخ) ولهذا أيضا يستدل بفاعلية العالم على عالمية الفاعل (قوله فيمكن
فيه العلم الاجمالي الخ) أمول وجه الملازمة جار في الكسب أيضا بأن يقال كسب
الا زيد والا نقص والمخالف ممكن فلا بد لرجحان النوع من تخصيص هو القصد اليه
فالمستدعي للمخصص هو امكان وجود المقصور بكل من الوجوه المذكورة فلا بد من
مرجح يرجح تعلق القدرة بواحد منهما سواء كانت القدرة موجودة أو كسبية فبطل
قوله اذ ليس الوجود به الخ لما مر أن المستدعي للمخصص هو امكان الوجود سواء كان
به أو بغيره اذا تقرر هذا سقط هذا الاستدلال فتدبر جدا (قوله فلا يرد أنما يجوز
ترجح المختار الخ) حاصله أنه أورد على هذا الاستدلال أنه لا يتم عند القائل بجواز
ترجح المختار أحد المتساويين من غير مرجح وأجيب بأن الدليل الزامي على الخصم
أعني المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري هذا لكن قال في شرح المقامد
ما حاصله انا نقطع بأن سلوك أحد الطريقين من الهارب مثلا لا يتصور الا بدامية
لا تكون بحسنة العبد بل ببعض خلق الله وحيث يجب الفعل منه ولا يتمكن من الترك

لان الترك لم يجز مع التساوى فكيف مع المرجوحية وهذا كما ترى انما يفيد أن العبد ليس مستقلا في فعله لأنه ليس موجودا له (مع أن معلوم الله تعالى هو وقوعه) لاستحالة الجهل عليه تعالى وما علم الله وقوعه يجب ولا شيء من الواجب باقيا في مكنة العبد ولا يرد النقص بفعل الباري تعالى لان الاختيارى ما يكون الفاعل متمكنا من تركه عند ارادة فعله لا بعده وهذا متحقق في فعله تعالى

ولا يعنى بالانتهاء الى الاضطراب سوى هذا فالدليل موقوف مبطلا فليتأمل (قوله وهذا كما ترى انما يفيد الخ) اراد على الاستدلال وحاصله أن الدليل انما يفيد ابطال أن العبد ليس موجودا لفعله بالاستقلال كما هو مذهب الخصم وهذا الابطال ليس مستلزما لدعانا أعنى عدم كون العبد موجودا لفعله أصلا يصدق ذلك بكونه موجودا بالاضطراب وهو غير مدعانا ويمكن أن يجاب بأن المقصود من هذا الدليل جار في فعل الباري تعالى فيلزم أن يكون موجبا لا مختارا وأجيب بأن له تعالى ارادة قديمة متعلقة في الازل بحدوث الفعل في وقته فلا يحتاج الى مرجح آخر يلزم التسلسل أو الانتهاء الى ما ليس باختياره بخلاف العبد كذا قيل ثم أقول انه جار في الكسب أيضا كان يقال لو كان الفعل بكسب العبد لكان متمكنا من تركه كالكسب والا لكان الاتصاف به واجبا فلا يكون قادرا فاذن يكون ذلك مرجح وهكذا فاما أن يتسلسل وهو محال أو ينتهى الى مرجح لا يكون منه ويجب عنده الكسب والاتصاف فيعود محذور الاضطراب كما يشير اليه قوله تعالى وما تشاؤون الا أن يشاء الله الآية فلا أن يجاب بأن العبد عندهم في التحقيق مضطر وان كان في صورة مختار فافهم (قوله ولا شيء من الواجب باقيا في مكنة الخ) أقول ان الواجب كما أنه ليس باقيا في مكنة العبد على وجه الاستقلال كذلك ليس باقيا في مكنته على وجه الاكتساب فالدليل كما يضر بالخصم يضر بالمستدل أيضا الا أن يجاب بما سبق آنفا وقد يقال لانسلم ان كل ما هو معلوم الوقوع خارج من مكنة العبد لجواز أن يتعلق علم الله تعالى بأنه يقع بقدرة العبد واختياره لا بقدرة الله واختياره تعالى حتى يلزم خروجه من مكنة العبد وأجيب بأنه حينئذ يقع البتة بحيث لا يتمكن من اختيار الترك وهو مكاف فيما نحن بصدده من لزوم الانتهاء الى

لكون ارادته قديعة كعمله بخلافه في فعل العبد (وقد يستدل) على كون فعل العبد
بقدره الله تعالى لا بقدرته (بأنه لو قدر) العبد (على فعله) ايجادا (لقدر على اعادته)
لان امكان الشيء من لوازم ماهيته لا يختلف باختلاف الاوقات وليس كذلك اتفاقا
(و) بأنه لو قدر عليه لقدر (على) ايجاد (مثله) لان حكم الامثال واحد لكانا نقطع بأنه
يتعذر علينا أن نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان بذلنا الجهد (و) بأنه لو

الاضطرار ولما أشرنا الى أن المقصود من بعض هذه الدلالة هو الالتزام دون الانقاص
اندفع ما يقال ان الدليل حينئذ وان كان مبطلا لكون العبد موجدا بالاستقلال لكنه
ليس مثبتا لعدم كونه موجدا أصلا والمقصود هو هذا (قوله لكون ارادته قديعة
كعمله الخ) حاصله أن ارادته تعالى لكونها قديعة متعلقة في الازل بوقوع المراد
فيما لا يزال جاز في الازل تعلقها بتركه اذ ليس حينئذ سابقة علم اذ لا قبل للازل فلا
يتحقق الوجوب أو الامتناع فيكون تعلق علم الله وارادته معا فلا محذور بخلاف ارادة
العبد مع علم الله تعالى فانها لكونها حادثة تكون متأخرة عنه ضرورة فان قيل سبق
مرارا أن الارادة مطلقا تابعة للعلم متأخرة عنه فكيف يكونان في الله تعالى معا
قلت التأخر بالذات لا ينافي المعية بالزمان (قوله لان امكان الشيء من لوازم الخ) أقول
فيه أنه لو تم للدلالة على بطلان القول بالكسب أيضا فانه جار فيه أيضا بأن يقال لو قدر
العبد على فعله اكتسابا لقدر على الاعادة كذلك واللازم منتف بالمزوم منه ان قيل
لعل انتفاء اللازم أعنى الاعادة على التقدير الاول انما هو لانتفاء مبناها أعنى كون قدرة
العبد مؤثرة موجدة وأما على تقدير الاكتساب فلا نسلم انتفاء مبناها حتى يستلزم
انتفاءها المستدعي لانتفاء ملزومها قلت لو جعل انتفاء الاعادة مبنيا على انتفاء كون
قدرة العبد مؤثرة أو كاسبة للزم المصادرة في الاستدلال المذكور كما هو ظاهر فالحق أن
انتفاء الاعادة لو سلم فانما هو لنفسها مع قطع النظر عن كونها بالايجاد أو الكسب فتفطن
(قوله مثل ما فعلناه سابقا الخ) أقول المماثلة هي الاشتراك في الماهية والصفات النفسية
كما مر حينئذ قوله بلا تفاوت ان أريد به عدم التفاوت في تلك الصفات فقط فلا نسلم امتناع

قدر عليه اقدر (على خلق) كل ممكن من (الاجسام) والاعراض لان مصحح
المقدورية إما الامكان أو الحدوث ومتعلق الابداد والخلق هو الوجود ولا تنفارت
لذلك في شئ منهما قال في شرح المقاصد وأما القدرة الاكتسابية فاعلمت متعلق بالذوات
وأحوالها وهي مختلفة فلا يرد النقص بها اه أراد بالذوات الاجسام وبأحوالها
الاعراض يعني ان القدرة الاكتسابية لا تتعلق بالوجود وانما تتعلق بالوجود
وهو مختلف بالجسمية والعرضية فيجوز اختصاصها ببعض يحصل الاتصاف به دون
بعض (و) بأنه لو قدر على فعله خلقا (لكان فعله كخلق الايمان) والطاعات (أحسن
من فعل الباري كخلق الشيطان) وكثير من المؤنثيات (ولما صح سؤال الايمان)
والتضرع اليه تعالى في أن يرزقه اذ لا وجه له على سؤال الاقدار والتمكين لانه حاصل
(و) لما صح حمد الله تعالى على الايمان و (لا الشكر عليه) اذ لا يتصور ذلك الا

(قوله لا تتعلق بالوجود الخ) والسرف في ذلك هو أن الكسب هو أن يستفيد أحدينا
لنفسه وهو لا يقتضي ايجاده بل يصح مع وجوده بغيره أيضا بخلاف الخلق فانه اعطاء
الوجود فتعلقه هو الوجود ليس الا وهو مشترك في الكل اه منه

ايجاد المثل كما هو ظاهر وان أريد به عدم التفاوت مطلقا فباطل ضرورة أن التماثل من
فروع التغاير كسابق وأيضا يعود هذا الوجه حينئذ الى الوجه السابق فتدبر جدا
(قوله في شئ منهما) أي من الاجسام والاعراض (قوله ان القدرة الاكتسابية لا تتعلق
بالوجود الخ) أقول ومن المعلوم أنه لا معنى لتعلق القدرة سواء كانت موجدة أو كاسبة
بذوات الاشياء كما مر التلويح اليه فالقدرة انما تتعلق بالزائد على ذات الشئ غايته أنها
ان كانت مؤثرة يترتب عليها الوجود وان كانت كاسبة يترتب عليها اتصاف المحل بما
يحصل له الوجود فالنقض وارد بالقدرة الاكتسابية (قوله يحصل الاتصاف به الخ)
لما سبق أن تعلق القدرة الكاسبة لا يوجب وجود المقدور بل اتصاف الفاعل به
(قوله ولما صح حمد الله على الايمان) أي على نفس الايمان كما في شرح المقاصد
لكنه انما يتم لو ثبت اجتماع الأمة على أن مراد الحامد هو الحمد على نفسه وهو

إذا كان مخلقه تعالى واعطائه وان كان للكسب مدخل فيه (وأما المعتزلة) القائلون
 بكون العبد موجد الأفعاله (فهم من ادعى الضرورة) في ذلك وذكره وجوها إما
 للتنبيه أو للاستدلال لان الحكم ربما يكون ضروريا والحكم بانه ضروري
 استدلاليا (لان كل أحد يفرق) بالضرورة (بين) حركته الاضطرارية
 مثل (حركة سقوطه) من السطح (و) الاختيارية كحركة (صعوده)
 عليه وما ذلك الا بان الثانية بقدرته وإيجاده بخلاف الاولى (و) أن كل أحد
 (يجد) بالضرورة أن (تصرفاته) واقعة (بحسب دواعيه وقصوده) كالاقدام
 على الاكل والشرب عند الجوع والعطش ولا معنى لموجد الفعل بالاختيار الا من
 يحدث الفعل على وفق دواعيه (و) ان كل عاقل (يقطع بان ما يطلبه أو
 ينهى عنه أو يتمناه أو يتعجب منه انما هو فعل فاعله) فانه يعلم أنه يطلب ما يحدثه
 المأمور ولهاذا يتلطف في استدعاء ذلك الفعل منه وانه ينهى عما يكرهه من الأفعال
 التي يحدثها المنهى وكذا المتعجب والمتعجب (والجواب أن ذلك لا يفيد كونه بمخلقه
 وقدرته وإيجاده) كما هو المتنازع فضلا عن أن يفيد العلم الضروري به (بل) انما

ممنوع اذ الخصم أن يقول ان مراده هو الحمد على الاقدار والتمكين على الايمان لاعلى
 نفسه وقد يقال لو استحق الله تعالى بخلق الايمان المدح لاستحق بخلق الكفر الذم
 وأجيب بمنع قبح الايجاد والخلق ولو للقيح سيما في حق المالك الحقيقي للأمور كلها (قوله)
 الا من يحدث الفعل على وفق دواعيه) لا يخفى أنه ان كان المراد من وقوع التصرفات
 على حسب القصود والدواعي أنه كلما وجد القصد والداعية وجد الفعل والتصرف
 بتأثير القدرة على وفقهما فع أنه مصادرة على المطلوب ممنوع لان كل واحد ربما يجد
 من نفسه القصد الى شيء ولا يقع على وفقه بل ربما لا يقع أصلا فضلا من أن يكون
 بالتأثير والايجاد منه كما مرّت الاشارة اليه وان أريد منه الدوران فع أنه غير تام
 بالسند المذكور لا يفيد العلية كما تقرر في محله وبهذا يعلم أن ما يأتي في الجواب من
 تسليم وقوع الأفعال والتصرفات على حسب القصود والدواعي يراد به تسليم الوقوع

يفيد (كونه متعلق قدرته وإرادته واقعا على وفق قصده ودواعيه) وهو المسمى
 بالفعل الاختياري (ومنهم من احتج) على ذلك (عقلا بأنه لو لا استقلال العبد)
 في أفعاله (لبطل المدح والذم) عليها اذ لا معنى للمدح والذم على ما ليس بفعل له ولا واقع
 بقدرته واختياره (و) بطل (الامر والنهي) اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا
 للامر ولا النهي عما لا يكون فعلا للنهي (و) كذا (الثواب والعقاب) على ما هو
 بخلق المنيب والمعاقب حتى ان من يعاقب على ما هو بخلفه أشد ضررا على العبد من
 الشيطان وأحق منه بالذم اذ ليس منه الا الوسوسة (و) كذا (فوائد الوعد
 والوعيد) وارسال الرسل عليهم السلام وانزال الكتب من السماء اذ لا يظهر
 للترغيب والترهيب والحث على تحصيل الكمالات وازالة الرذائل (ونحو ذلك) فائدة
 الا اذا كان لقدرة العبد وإرادته تأثير في أفعاله (وبأن من أفعال العبد قبائح) وهي
 (لا يجوز أن يخلقها الحكيم) لعلمه ببقبحها ولغناه عن خلقها (كالظلم والشرك
 وسائر المعاصي) احتج أيضا (بأنه) لو كان الباري موجد الافعال العباد لكان
 فاعلا لها لان معناهما واحد ولو كان فاعلا لها لكان متصفا بها فحينئذ (يوجب
 اتصاف الباري بما لا ينبغي كالكفر والنظام والآكل والقاعد وغير ذلك) من
 الفواحش التي لا يستطيع العاقل اجراءها على اللسان بل احضارها بالبال اذ
 لا معنى للكفر الا فاعل الكفر والنظام الا فاعل الظلم وهكذا (ورد) الاول (بأن
 المكسب وتعلق القدرة والارادة) للعبد بفعله واقعا على وفق قصده وعقيب
 عزمه (كلف) في المدح والذم ونحو ذلك على انه ربما مدح أو يذم باعتبار المحلية
 دون الفاعلية كالمدح بالحسن والذم بالقبح فهو على تقدير وروده انما يرد على الجبرية

في الجملة لا مطلقا فاحفظه (قوله وهو المسمى بالفعل الاختياري) يعني تسمية الفعل
 اختياريا انما يقتضى كونه دائرا مع القدرة والاختيار مطابقا لهما ما سواء على وجه
 التأثير أو الا كتناسب وليست التسمية مخصوصة بالخاص على وجه التأثير فانهم
 (قوله فهو على تقدير وروده الخ) أى ولزوم بطلان المدح والذم ممنوع بما مر أنه ربما

النافع لقدرة العبد لاعلى من يجعل فعله متعلقا بقدرته و ارادته واقعا على وفق
قصده وان كان بخلقه تعالى ولاعلى من يجعل قدرته مؤثرة لكن لا بالاستقلال بل
بمخرج هو محض خلق الله (والا) يكف ذلك في المدح أو الذم بل لا بد فيه من الاستقلال
بحيث يكون الفاعل متمكنا فيه من الفعل والتحرك (فلا نزاع في الوجوب أو الامتناع

بمدح و يذم باعتبار الكون محلا وعلى تقدير تسليم وروده بناء على أن المدح والذم
باعتبار المحل راجع في الحقيقة الى اعتبار الفاعل انما يرد على الجبرية القائلين بنفي
القدرة للمرة عن العبد لاعلى القائلين بنفي التأثير من القدرة كما هو المذهب أو بنفي
استقلال التأثير عنها كما هو مند آخرون ثم اعلم أن الجبر المطلق الذي أبطلوه هو
القول بأن أفعال الحيوانات بمنزلة حركة الجمادات لاتعلق بها قدرتها لا بايجادا ولا كسبا
وذلك باطل لما نجد من الفرق الضروري بين حركة المرتعش وحركة السليم كذا قالوا
وأقول لم لا يجوز أن يكون حركة المرتعش وغير المرتعش كلاهما بخلق الله و ايجاده تعالى من
غير أن يكون للعبد مدخل فيها سوى أنها في غير المرتعش واقعة على حسب قصده
وارادته بخلافها في المرتعش فلا يكون في العبد صفة أخرى غير الارادة لا موجدة
ولا كاسبة اذ يكفي لايجاد أفعاله قدرة الله تعالى ولا كتسابها كونها واقعة عقيب قصوده
ودواعيه فالقول بأن حركة الماشي السليم بمنزلة حركة الجماد ان أريد به أنه ليس
في الماشي صفة حقيقية غير المشية تتعلق بحركته ايجادا أو اكتسابا كما في الجماد
فليس باطل فضلا عن أن يكون بطلانه ضروريا وان أريد أن حركته ليست
متعلقة للارادة أيضا كما في الجماد فضروري البطلان ولعله لم يقل به أحد ولو من
الجبرية وأما الفرق بين الممنوع الحركة والزمن مع استوائهما في تحقق الارادة لهما
فهو أنه جرت عادة الله بخلق الحركة عقيب ارادة الممنوع كثيرا دون الزمن فظهر أن
قدرة العبد هي عبارة من كونه بحيث تقع أفعاله على حسب قصوده ودواعيه فما وقع
منها عقيب ارادة ومشية على وقتها فهو مقدوره ومالا فلا وظهر أنه لا داعي
الى القول بتحقيق صفة حقيقية في العبد مؤثرة كما هو عند البعض أو كاسبة كما هو عندنا

بناء على أن المرجح الموجب) للفعل (أو المانع) منه (هو العلم الأزلي) إذ قد ثبت أنه تعالى عالم بالجزئيات ما كان وما سيكون لاستحالة الجهل عليه تعالى وكل ما علم الله أنه يقع يجب وقوعه وكل ما علم أنه لا يقع يمتنع وقوعه نظر إلى تعلق العلم وإن كان ممكنًا في نفسه فلا شيء يكون العبد مستقلا فيه بحيث يكون متمكنا من فعله وتركه فلزم بطلان المدح والذم على فعل العبد مطلقا (ورد) الثاني بعد تسليم أن الحسن والقبح عقليان (بأن القبح فعل القبح لاختلافه) لأن خلق القبح ربما يكون له عاقبة جيدة فلا يوجب بخلاف فعله (الأي يرى أنه تعالى خلق أصل جميع القبائح وهو الشيطان و) رد الثالث (بأن الفاعل من قام به الفعل لا من أوجده في محل آخر) والاسامي المذكورة إنما تطلق على من قام به الفعل ألا ترى أن كثيرا من الصفات قد أوجدها الله تعالى في محالها وفاقا كالبياض والسواد في الجسم ولا يتصف بها إلا المحال نعم إذا ثبت بالدليل أن الموجد هو الله لزمهم صحة هذه التسمية بناء على أصلهم الفاسد في إطلاق التسميات على الله تعالى لا إيجاد الكلام في بعض الأجسام (وسمعا) عطف على عقلا (بآيات الواردة في إسناد الأفعال إلى العباد) إسناد

والحيوان بل العبد إنما يمتاز من الجماد بالصفة التي هي الإرادة المتعلقة بإرادته وهي قد يريد الله إيجادها بقدرته الكاملة وقد لا يريد ومبني المدح والذم والثواب والعقاب هو تعلق تلك الصفة بها لكنه إنما يظهر ذلك التعلق بعد ظهورها ووجودها في العبد وأدلة المعتزلة والاشاعرة إنما تدل على ثبوت صفة الإرادة والقدرة بالمعنى الذي سبق منا لا بمعنى الصفة الحقيقية الموجدة أو الكاسية فتدبره وراجع وجدانك في ذلك فإنه كلمة بديهة اهتدينا لها بنور من الله يهدي الله لنوره من يشاء (قوله فلزم بطلان المدح والذم على فعل العبد مطلقا) أي على مذهب الخصم من كون العبد مستقلا وموجدا لفعله وعلى ما عندنا من كونه كاسبا فلا يحصى إلا بأن يقال كون فعله متعلقا للقدرة يكفي في المدح والذم وإن لم يكن بالتأثير بل أقول لا حاجة كما سبق آنفا إلى القول بذلك فإن كون فعله واقعا وفق قصده كاف في ذلك كما تفردنا به

الفعل الى فاعله مثل قوله تعالى قل فلم تقتلون أنبياء الله وقوله ثم يحرفونه الى غير ذلك
 (سبحا ما ينبي عن) معنى (الايجاد) كالعمل (مثل) قوله تعالى (من عمل صالحا)
 قل نفسه وقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله من عمل سيئة فلا يجزى
 الا مثلها والفعل كقوله تعالى (وما تفلحوا من خير) تجذوه وقوله تعالى وافعلوا
 الخير والصنع كقوله تعالى والله يعلم ما تصنعون والكسب كقوله تعالى كل
 امرئ بما كسب رهين والجعل كقوله يجعلون أصابعهم في آذانهم والخلق
 كقوله تعالى (فتبارك الله أحسن الخالقين) والاحداث كقوله تعالى حكاية عن
 الخضر عليه السلام حتى أحدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تعالى ورهبانية
 ابتدعوها (و) بالآيات الواردة (في) توبيخ الكفار والعصاة و(أنه لا يمنع من
 الايمان والطاعة ولا الجلاء الى الكفر والمعصية) مثل قوله تعالى (وما منع الناس
 أن يؤمنوا) وقوله تعالى (كيف تكفرون) بالله ما منعك أن تسجد فإلههم عن
 التذكرة معرضين (و) بالآيات (الدالة على تعليق أفعال العباد بشيئهم) مثل
 قوله تعالى (اعملوا ما شئتم) وقوله تعالى (فمن شاء فليؤمن) ومن شاء فليكفر الى غير

(قوله وبالآيات الواردة في توبيخ الكفار) لا يخفى أن مراده من ذكر حديث
 التوبيخ اما ذكر وجه آخر غير ما في المتن فمع أن فيه نوع تكرار مع حديث المدح
 والذم لا وجه لادراجيه في جنب ذكر هذا الوجه المحتوي على أنه لا مانع من الايمان
 ولا ملجئ الى الكفر اذ لا اختصاص له به واما ذكر ما هو من مميزات هذا الوجه
 فظاهر المانع اذ حاصل هذا الوجه كما في شرح المقاصد هو الاحتجاج بأنه لو لم
 يكن العبد مستقلا في فعله بل كان مجبورا فيه بحيث كان فعله بخلق الله تعالى من غير
 تأثير من العبد لصح أن يقال ان الله خلق فيهم الكفر والعصيان وعلمهما وأرادهما
 وأخبر بهما وخلق قدرة وداعية يجب معهما الكفر والعصيان وكل ذلك موانع من
 الايمان والطاعة وملجئات الى الكفر والعصيان واللازم باطل الآيات الدالة على أنه
 لا مانع من الطاعة ولا الجلاء الى المعصية فاللزم مثله ولا حاجة في هذا الى حديث

ذلك (والجواب أن بعضها غير متنازع) وهو ما يصح على حقيقته مثل قوله تعالى
كل امرئ بما كسب رهين لأن العبد كسب حقيقة (وبعضها) مما ينبي عن معنى
الايجاد مثل قوله والله يعلم ما تصنعون (مؤول) لانه لما ثبت بالدلائل السابقة أن الكل
بخلق الله تعالى وایجاده وجب جعل الالفاظ الدالة على معنى الایجاد مجازات عن
السبب العادي أو جعل الاسناد مجاز الكون العبد سببا وان المراد من مثل قوله وما منع
الناس الموانع الظاهرة التي يعلمها جهال الكفرة وهذه موانع عقلية خفيت على علماء

(قوله كل امرئ بما كسب رهين) لا يقال هو أيضا من المتنازع لأن الكلام في
المفعول أهو بإيجاد العبد أم لا لانا نقول بل الكلام هنا في نفس الفعل أهو الایجاد
أو الكسب وحيث لا يكون هذا من المتنازع لأن نفس الفعل هو الكسب اتفاقا
اه منه

توزيع الكفار والعصاة أبدا فتأمل (قوله وان المراد من مثل قوله وما منع الناس الخ)
عطى على أن في قوله لانه لما ثبت بالدلائل الخ فهو أيضا داخل في البعض المؤول
وليس عطفًا على أن السابقة في قوله ان بعضها غير متنازع الخ ولا على اللاحقة في قوله
ان الكل بخلق الله تعالى الخ كما لا يخفى على الخائف الذنن ثم حاصل هذا الجواب هو
التأويل بأن المراد من الموانع المنفية بالآيات المذكورة هي الموانع الظاهرة للعوام
والجهال لا مطلق الموانع والموانع المذكورة آنفا أعني خلق الكفر والعصيان وعلم الله
وارادته وأخباره المتعلقة بهما هي موانع خفية حتى على علماء المستزلة وليست منتفية
بتلك الآيات اذا سمعت هذا علمت ما في جملة الشارح «مد ظله» في تحرير هذا
الاحتجاج والجواب عنه من النقصان كما تعرف المشار اليه بقوله وهذه موانع عقلية
خفيت الخ ما هو وهو ظاهر فان قيل اذا ثبت موانع الايمان والطاعة والافعال ولو
خفية بطل التكليف والمدح والذم قلت هذا لو ورد انما يرد على الجبر المطلق اذ قد
سبق أن كون أفعال العباد متعلقا لقدرتهم واختيارهم بلا تأثير كما عليه الاشاعرة
وكونها واقعة وفق تصادم واختيارهم فقط كما نحن عليه كاف في ذلك

القدريّة (جمع بين الأدلة و) ان التعليق بمشيئة العبد مذهبنا لكن (مشتبهه ليست
 الاعمشية الله تعالى) بدليل قوله تعالى (وما تشاؤون الا ان يشاء الله والحق أنه
 لا جبر) ولا كراه منه تعالى عباده على الافعال بمعنى ايجادها واجرائها عليهم
 من غير أن يكون لهم مدخل (ولا تفويض) بمعنى اقداره تعالى عباده على وجه
 الاستقلال بحيث لا يكون له تعالى في أفعالهم مدخل وذلك لان ما قول عليه الجبرية
 من أنه لا بد لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد وان تفاصيل أحوال
 الافعال غير معلومة للعبد معارض بما قول عليه القدريّة من أنه لو لم يكن قادرا على
 فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهي ومن ان أفعال العباد واقعة على وفق
 قصدهم وودواعيهم (لكن أمرين الامرين) أي الجبر والتفويض (لان المبادئ
 القريبة) لافعال العباد (على) القدرة و (الاختيار و) المبادئ (البعيدة) لها على
 العجز و (الاضطرار) لان أفعال العباد معلقة بمشيئتهم ومشتيئتهم ليست الاعمشية
 تعالى (فالانسان مضطر في صورة مختار) كالقلم في يد الكاتب

(قوله وان التعليق بمشيئة العبد هو مذهبنا) أي معاصر الاشاعرة لكن أقول التعليق بالمشيئة
 فقط من غير تعرض للقدرة وان ناسب مذهب الاشاعرة فهو بما ذهب اليه وأبدعته
 سابقا أنسب كما لا يخفى على العطن (قوله لان أفعال العباد معلقة بمشيئتهم الخ) الانسب
 بمذهب الاشاعرة أن يتعرض لكون أفعالهم متعلقة لقدرتهم كما انها متعلقة بمشيئتهم
 اذ الاقتصار على التعليق بالمشيئة بما أبدعناه أنسب كما سبق آنفا (قوله كالقلم
 في يد الكاتب الخ) هذا غنيل لاضطرار الانسان في فعله فقط لاله ولكونه في صورة
 المختار معا ضرورة أن القلم في يد الكاتب مضطر وليس في صورة مختار غاية أنه في
 يد من هو في صورة مختار فالتقييد بقوله في يد الكاتب انما هو لبيان أن القلم انما
 يحسن مثلا لاضطرار الانسان في فعله عند تحركه للكتابة كما مثل المصنف في شرح
 المقاصد أيضا بالوند عند شق الحائط قيل فليكن هذا التقييد اشارة الى أن المقصود

(أفعاله) بل جميع الحوادث (بقضاء الله تعالى وقدره بمعنى خلقه وتقديره) أيها
(ابتداء) كما هو رأينا (أو بوسط موجب) هو بمحض خلق الله تعالى

تمثيل اضطراب الانسان في فعله تحت تصرف مختار هو الله تعالى باضطراب القلم في تحركه
عند الكتابة تحت يد مختار هو الانسان ويؤيد اعتبار وقوع المضطر تحت تصرف
المختار في التمثيل قول المصنف بعد ذكر مثال الوند انه لو قال الحائط للوند لم تشقى
فلوند أن يقول سل من يدقني قلت نعم له وجه لكن يبعده ان المختار في الممثل مختار
حقيقى هو الله وفي المثال مختار مجازى في صورة مختار هو الكاتب والداق فتدبر جدا
(قوله بل جميع الحوادث الخ) قالت الفلاسفة صور جميع الموجودات كلية كانت
أو جزئية حاصلة من حيث هي معقولة في عالم العقل بإبداع الواجب أيها لكن لما
كان إيجاد الصورة المادية منها في المادة بطريق الاجتماع بمنتهى لامتناع قبول المادة
لصورتين معا فضلا عن أكثر وكان الجود الالهى مقتضيا لتكميل المادة بإخراج ما لها
بالقوة من تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا تخرج فيه تلك الصورة
من القوة الى الفعل بالقضاء عندهم عبارة عن وجود صور جميع الموجودات في العالم
العقلى مجتمعة ومجملة والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة وانما
عند المتكلمين قد يطلقان بمعنى الخلق والتقدير كما في قوله تعالى فتضاهن سبع سموات
وقوله تعالى قدر فيها أقواتها فإلى هذا أفعال العباد عندنا بل عند الجبرية بقضاء الله
وقدره كسائر الحوادث بخلافها عند المعتزلة فانها عندهم بخلق العبد استقلالاً وقد
يطلقان بمعنى الاعلام والتبيين كما في قوله تعالى وقضينا الى بنى اسرائيل في الكتاب
الآية وقوله تعالى الا أمرأته قدرناهما من الغابرين أى أعلمنا بذلك وكتبناه في
الروح فعلى هذا جميع الحوادث ومنها أفعال العباد بالقضاء والقدر عندنا وعند غيرنا
مطلقا وقد يطلقان بمعنى الإيجاب والالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك أن لا تعبدوا
الا إياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فعلى هذا تكون الواجبات بقضاء الله وقدره
دون البوائى اذا تقرر هذا كان الاولى لسارح «مد ظله» أن يقول بدل قوله بل

كما هو رأى أبى الحسن البصرى حيث قال ان العلم بتوقف صدور الفعل على الداعى ضرورى وان حصول الفعل عقب الداعى واجب ونحن لا نقول بإيجاب الداعى وان قلنا به فان قيل لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به لان الرضا بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر قلنا لا كفر مقضى لا قضاء (والرضا انما يجب بالقضاء لا بالمقضى) فان قيل الرضا بالقضاء يستلزم الرضا بالمقضى قلنا انما يستلزمه من حيث انه مقضى لا من حيث ذاته والرضا بالكفر من حيث ذاته كفر لا من حيث انه مقضى (وعند المعتزلة لا يصح) القول بأن أفعال العباد بقضاء الله وقدره (الا بمعنى الاعلام والتبيين) كما فى قوله تعالى وقضينا الى بنى اسرائيل الآية (أو) بمعنى (الكتابة فى اللوح) وعلى هذا جميع الأفعال بل جميع الحوادث بقضائه (أو) بمعنى (الالزام) والايجاب كما فى قوله تعالى وقضى ربك أن لا تعبدوا الاياه فيكون

(قوله واجب) لان الارادة حينئذ تتعلق بالفعل لا بحالة اه منه (قوله لا نقول بإيجاب الداعى) لانه تعالى مختار فله أن يخلق بعبد الداعى وأن لا اه منه (قوله وان قلنا به) لئلا يلزم فى تعلق الارادة بأحد الطرفين دون الآخر ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح اه منه

جميع الحوادث كسائر الحوادث فتأمل (قوله كما هو رأى أبى الحسن البصرى) المفهوم من شرح المقاصد هو ان أبى الحسن هذا من المعتزلة وموافق لهم فى أصولهم سوى مسألة أفعال العباد فانه وان ادعى الضرورة فى صحة قولهم فيها ولكن كان ذلك منه تدابيرا أو تقيية فهو فى الحقيقة منكر لهم فى هذه المسألة حيث ذهب الى أن العلم بتوقف صدور الفعل على الداعى ضرورى وان حصول الفعل بالفعل عقب الداعى واجب فلزم من هاتين المقدمتين عدم كون العبد موجبا لفعله وفيه ابطال مدار مذهب المعتزلة فى هذه المسألة فأفعال العباد عندنا وكذا عند هذا الشخص بقضاء الله وقدره يمكنه عندنا ابتداء أى أنه تعالى خالق لنفس أفعال العباد وعنده بواسطة بمعنى أنه خالق القدرة والدائمة الموجبتين لها اه أقول المعتزلة أيضا لا ينكرون كون القدرة وكذا الدائمة التى هى مرجع الفعل الاختيارى عندهم مخلوقة لله تعالى فيلزم أن تكون أفعال

(في الواجبات خاصة) فان الالزام فيها ليس الا (ثم لا خلاف في ذم القدريه) والمراد بهم هم القائلون بنفي كون الخير والشر كله بتقدير الله تعالى ومشيئته (وسموا بذلك لفرط اشتغالهم بنفي القدر) ولا ثباتهم للعبد قدرة الایجاد ورد بان المناسب حينئذ القدريه بضم القاف (وما قالوا) يعنى المعتزلة من أن القدريه هم القائلون بأن الخير والشر كله بقدرته تعالى ومشيئته (أن المنيب أولى بأن ينسب اليه) لان الشائع نسبة الشخص الى ما يثبت به ويقول به كالجبرية (مردود لقوله عليه السلام القدريه مجوس هذه الامة) ولا خفاء في أن المجوس ينسبون الخير الى الله والشر الى الشيطان ويسمونهم ما يزدان واهرمين (وقوله صلى الله عليه وسلم اذا قامت القيامة نادى

العبد عندهم أيضا بقضاء الله وتقديره بواسطة كافي الحسن المذكور مع أنه خلاف ما اشتهر عنهم كما سبق وكما يأتي التصريح به قريبا ويمكن أن يجاب بأن كون أفعال العباد بخلق الله وتقديره بالواسطة يحتمل وجهين أحدهما أن تكون مخلوقة بقدرة العبد استقلالاً وتكون قدره العبد مخلوقة لله وهذا هو طريق المعتزلة وليس مراد المصنف من قوله أو بواسطة الخ والثاني أنها مخلوقة لله بواسطة شرائط وأسباب وهي أيضا مخلوقة لله وهذا هو مراد المصنف من ذلك القول ولعل أبا الحسن يعتقد هذا فان قيل فيئذ لا يمتاز معتقده عن معتقد الاشاعرة لانهم لا ينكرون الشرائط والاسباب في ايجادهم تعالى وخلقهم لافعال العباد قلت نعم لكنها أسباب مادية عندهم لا موجهة كما هو عنده فتدبر فان تحرير المقام على هذا الوجه من بدائتنا (قوله هم القائلون بنفي كون الخير والشر كله الخ) فهم قائلون بذلك النفي لكن بطريق سلب العموم بالنظر الى الخير بأن يعتبر فيه تقدم النسبة الى الكل على النفي وبطريق عموم السلب بالنظر الى الشر بأن يعتبر فيه تقدم النفي على النسبة الى الكل على ما سبق من القاعدة المعتبرة في قيود النفي فافهم (قوله ورد بأن المناسب الخ) أى ورد تعليل التسمية بالقدريه باثباتهم للعبد قدرة الایجاد (قوله كالجبرية الخ) أى كما أن الجبرية انما سميت بالجبرية لا باثباتهم الجبر وقولهم به

مناد ابن خصماء الله فيقوم القدرية) ولا خفاء أن من لا يفوض الأمور إلى الله هو
الخاصم له تعالى (ولأن من يضيف القدر إلى نفسه) ويدعى كونه الفاعل والمقدر (أولى
بالسمية) باسم القدرية من يضيفه إلى ربه قال في شرح المقاصد فان قيل روى عن
النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لرجل قدم عليه من فارس أخبرني بأعجب شيء رأيت
فقال رأيت أقواما ينكحون أمهاتهم وأخواتهم فاذا قيل لهم لم تفعلون ذلك
قالوا قضى الله تعالى علينا وقدره فقال عليه الصلاة والسلام سيكون في آخر أمتي
أقوام يقولون مثل مقالتهم أولئك مجوس أمتي أجيب بأن ذلك لا يدل إلا على أن
القول بأن فعل العبد إذا كان بقضاء الله وقدره يجوز للعبد الإقدام عليه ويبطل
اختياره فيه واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم عليه قول المجوس فليست
أن هذا قول المعتزلة أم قولنا ولكن من لم يجعل الله له نورا فجعله من نور ﴿ (ثم) أهل
الحق على أن إرادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن و (النصوص

(قوله ولأن من يضيف القدر لنفسه الخ) يعني وعلى تقدير تسليم أن المذهب أولى بأن
ينسب إليه من النافي نقول إن المعتزلة أولى بهذا الاسم منا لأنهم كما ينفون القدر من
الله يثبتونه لأنفسهم ونحن كما ثبتناه لله تعالى ننفية من أنفسنا والذي يثبت القدر لنفسه
أولى بهذا الاسم ممن يثبت له غيره إذا تقرر هذا فأقول يمكن أن يكون مراد من عل تسمية
المعتزلة بالقدرية بما سبق آنفا من اثباتهم للعبد قدرة الإيجاد هو هذا لأن إثبات القدرة
بالضم للثبوت يتلزم إثبات القدرة فيسقط الرد المذكور فتدبر (قوله فليست أن هذا قول
المعتزلة أم قولنا الخ) في شرح المقاصد فليست أن هذا قول المعتزلة أم قول الجبرية لكن
الإشاعة طائفة من الجبرية فلا بأس بتغيير الشارح عبارة إلى ما غيره فتدبر ثم أقول
ههنا بحث (٣) إن مراد به المعتزلة مذهب الجبرية كما هو ما سبق من أنه لو كان فعل
العبد بقضاء الله وقدره لبطل الاختيار الذي هو معنى المدح والذم والثواب والعقاب ولذا
سبق أيضا أنه إنما يرد على الجبر المطلق لا على الإشاعة القائلة بالكسب الذي هو
كاف في كون الفعل اختياريا فهاهنا من قول المعتزلة الذي يردون به مذهب الجبر

الشاهدة بأن الكل عشيته الله) و ارادته (أ كثر من أن تحصى حتى صار بمنزلة المثل وروى مرفوعا عن النبي صلى الله عليه وسلم (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن كيف لا) يكون عشيته (وقد ثبت أنه خالق لكل) بقدرته التي تؤثر وفق الإرادة (ومريده) فإن الإرادة هي التي ترجح أحد طرفي المقدور من الفعل والترك (و) أنه (عالم بعدم وقوع ما لم يقع) فيكون عالما باستحالته لاستحالة انقلاب علمه جهلا (فكيف يريد) والعالم باستحالة الشيء لا يريد البتة (والمعتزلة جزموا بأنه لا يريد القبائح) والشرور

وهو أنه لو كان فعل العبد بقضاء الله لحاز الأقدام من العبد عليه باطل لأن جواز الأقدام والتمكن على الاتيان بالفعل إنما هو من لوازم كون العبد مستقلا في فعله كما هو مذهب المعتزلة لا من لوازم كون فعل العبد بقضاء الله تعالى كما هو مذهب الجبر وأيضا لا يصح عطف قوله ويطلق اختياره فيه على قوله يجوز للعبد الأقدام عليه ضرورة تحقق التناقض بين جواز الأقدام وبطلان الاختيار فالظاهر أن قوله يجوز من تحريف الناصح والصحيح هو يجب الخ فتدبره فإنه دقيق وبعد بقي اشكال هو أنا لانسلم ان الرواية المذكورة دالة على ما ذكر إنما يتم ذلك لو ثبت أن هؤلاء القوم المرتكبين لتلك القبائح كانوا يعتقدون أن العبد مستقل في أمره الله لكن استهزؤا أو اعتذروا عن ارتكابهم لها بما يعتقدون الجبرية قصدا إلى بطلانهم وأما لو كانوا من الجبرية واعتقدوا أنهم ليس لهم اختيار في ذلك وأرادوا من جوابهم عن سؤال الفارسي الاعتذار وبيان معتقدتهم حقيقة فلا يتم أصلا بل الظاهر هو أنهم من الجبرية فحينئذ قول النبي صلى الله عليه وسلم أولئك مجوس أمي يراد منه أنهم عاصون كالمجوس الذين يتكفون أمهاتهم وإخواتهم فيكون ذما للجبر المطلق وسيأتي ماله تعلق بذلك فعليك بالتأمل في الرواية وبذل الانصاف في الدراية فإن الإرادة هي التي ترجح أحد طرفي المقدور والمقصود من هذا بيان ما هو معتقد الاشاعرة من أنه تعالى مريد لكل كائن وغير مريد لما ليس بكائن أما الأول فيأنه ثبت أنه تعالى خالق الكل والخلق عبارة عن تعلق القدرة بالمقدور وتعلق القدرة لا يبدل له من مرجع والمرجح له هو تعلق الإرادة بكل كائن متعلق به ارادته وأما الثاني فلأن كل ما ليس بكائن فقد تعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه وكل ما هو كذلك فهو مستحيل

(بل) يريد (أضدادها) فزعموا أنه يريد من الكافر الإيمان (وإن لم يقع) لا الكفر وإن وقع
ومن الفاسق الطاعة لا الفسق (فجعلوا أكثر ما يقع) من العباد (في ملكه خلاف
مراده) تمسكاً بأن ارادة القبيح فيجبه (والله تعالى منزّه عن القبائح وروى بأنه لا قبيح منه
غاية الأمر أنه يخفى علينا وجه حسنه) (وإن العقاب على ما يريد ظلم) وهو على الله تعالى
محال ورد بالمنع فإنه تصرف في ملكه (وإن الأمر بما لا يراد والنهي عما يراد سفيه)
ورد بالمنع أذربما لا يكون غرض الأمر الاتيان بالأمر به كالسيّد إذا أمر العبد
امتثالاً له هل يطيعه فإنه لا يريد شيئاً من الطاعة والمعصية أو اعتذاراً عن ضربه بأنه
لا يطيعه فإنه يريد منه العصيان (وإن الارادة تستلزم الأمر والرضا والمحبة) لأن
الشيء لو كان مراداً كان قضاء فوجب الرضا به فيه - تستلزم الأمر وروى بأنه مقضى

الوقوع والعالم باستحالة الشيء لا يريد البتة فقول المتن ومريده إشارة إلى الأول وقوله
وعالم بعدم وقوع ما لم يقع إشارة إلى الثاني (قوله فزعموا أنه تعالى يريد من الكافر
الإيمان الخ) حكى أنه دخل القاضي عبد الجبار من المعتزلة على الاستاذ أبي اسحق
الاسفرايني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فأجاب الاستاذ سبحان من لا يعجز في ملكه
الا ما يشاء وأما ما يقال من جانب المعتزلة تفصيلاً عن ذلك من أن الله تعالى أراد من
العباد الإيمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة في عدم وقوع ذلك كالمالك
إذا أراد دخول القوم داره رغبة واختياراً لا كرها واضطراً فلم يدخلوا فردود لانه
حيث لم يقع مراد الملك بل وقع مراد القوم من الخدم والعبيد وكفى بهذا نقيصة
ومنه لم يرد لك (قوله ورد بأنه لا قبيح الخ) لما مر من ان المتصف بالقبح هو فعل
القبيح لا خلقه فان الخلق لا يكون الا حسناً غاية الأمر أنه يخفى علينا الخ قد بره
(قوله فإنه تصرف في ملكه) هذا إذا أريد من الظلم التصرف في ملك الغير وأما
إذا أريد منه معاقبة العبد على ما أكره وأجبر عليه فجوابه أن هذا لو ورد
انما يرد على الجبر المطلق وأما القائلون بكون المراد متعلقاً لقدرة العبد وارادته كما

لا قضاء والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي (والكل) من متمسكاتهم (فاسد) لما مر
 (وأما الرد) بقوله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم (على الذين قالوا) أشركنا بإرادة
 الله تعالى و (لو شاء الله) عدم شركنا (ما أشركنا فلقصدهم) بذلك القول (الاستهزاء)
 والسخرية من النبي صلى الله عليه وسلم (أو يجعلهم ذلك عذرا لهم) وتعليل لعدم
 إجابته وانقياده لا لتفويض الكائنات إلى مشيئة الله تعالى فما صدر عنهم كلمة حق أريد
 بها باطل (ولذلك جعلوا مكذبين) لأنهم قصدوا به تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم في
 وجوب الطاعة والمتابعة (لا كاذبين) لكون ذلك الكلام في نفسه صدقا وحقا (وحكم)

أنه مراد الله تعالى فلا يرد عليهم شيء فافهم (قوله الاستهزاء والسخرية من النبي صلى
 الله عليه وسلم) حاصله أن هذا القول من المشركين في جواب قول النبي صلى
 الله عليه وسلم لا تشركوا بالله وآمنوا به أما استهزاء بالنبي صلى الله عليه وسلم
 أو اعتذارا منهم عن إشراكهم الفاسد القبيح إذ حاصل الجواب منهم هو أنك أيها النبي
 لا يصح لك تكليفنا بترك الانترالك لأن أنفعلنا كما تقول كائنة بإرادة الله وتقديره
 فإشراكنا كذلك فلا اختيار لنا فيه فلا يصح التكليف به وبتركه فحينئذ لا يخلو إما أن
 يكون هذا الذول منهم من معتقداتهم حقيقة أولا بل كانوا يعتقدون أن العبد مستقل
 في أفعاله وموجد لها فإن كان الأول فهو اعتذار عن إشراكهم وإن كان الثاني فهو
 استهزاء منهم بالنبي صلى الله عليه وسلم والكل باطل أما الاستهزاء فظاهر وأما الاعتذار
 فلأن كون الفعل بمشيئة الله تعالى وتقديره لا يخرجهم من اختيار العبد إلا على طريقة
 الجبر الصرف وأما على طريقة أهل الحق القائلين بالاكتساب فلا يخرجهم ذلك من
 مكنة العبد واختياره فلا يصلح ما ذكره مذكرا لهم على ارتكاب الشرك إذا تقرر
 هذا فحاصل الرد من الله تعالى عليهم هو أن قولهم هذا لو لم يكن من باب السخرية
 أو الاعتذار كان قولاً صحيحاً كما يدل عليه حكم الله تعالى آخره بقوله ولو شاء لهذاكم
 أجعين لكنه لما كان فرضهم من ذلك نسبة النبي صلى الله عليه وسلم إلى الكذب
 في وجوب متابعتهم والانقياد لأمره بطريقة الاستهزاء والسخرية أو الاعتذار والبطلان

أى ولذلك حكم آخر (بأنه لو شاء لهذاكم أجمعين) فأسير إلى صدق قولهم وفساد
 غرضهم (وأما قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها) حيث يدل على أن
 ما كان معصية وسيئة فإنه مكروه عند الله والمكروه لا يكون مرادا فالجواب ما أشار
 إليه بقوله (أى مكروها بين الناس وفي مجارى) العقول و (العادات) فلا يكون عند
 ربك ظرفا لمكروها على أن المكروه معنى المبعوض المقابل للرضى لا المراد

﴿ (فصل) في (الحسن والقبح) ﴾ قد اشتهر أنهما عندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان وليس
 النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل ولا بمعنى الملازمة
 للغرض وعدمها كالعدل والظلم فإن ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع أولا وإنما النزاع
 فيهما (بمعنى استحقاق) الفاعل عند الله (المدح والذم) عاجلا (والثواب والعقاب)

كان فاسدا لما سبق إذا سمعت ما تقرّر ظهر ووضع أن ما مر من حكاية الرجل القادم من
 فارس على النبي صلى الله عليه وسلم اغايتم دلالة على ما تقدم لو حمل ذلك على الاستهزاء
 من القوم لا على الاعتذار الحقيقي وبيان معتقدهم هذا ثم أقول ان قيل لو كان المشركون
 القائلون بالقول المذكور من القائلين بالجبر الصرف لا يكون ذلك القول منهم استهزاء وهو
 ظاهر فيبقى أن يكون ذلك اعتذارا مقبولا إذ حاصله يؤول إلى أن الاشرار منا لما كان مخلوق
 الله ومشيئته من غير اختيارنا فلا عتب علينا في ذلك فحينئذ فما وجه الرد عليهم قلت حاصل
 الرد حينئذ هو أن قضاء الله نوطان أحدهما قضاء حتى إذا تعلق بالفعل لا يبقى للعبد فيه
 اختيار فلا يتخلف الفعل عنه وهو المراد بقوله ولو شاء لهذاكم أجمعين والآخر قضاء
 متعلق بفعل العبد بعد تعلق علم الله بأن العبد يفعله بقصده وكسبه الاختيارى وهذا القضاء
 هو الذي تعلق بأشراكهم وهو لا يكون مذكرا لهم في ارتكابهم ذلك واعتقادهم أنهم مجبورون
 في ذلك لا يستلزم كونهم مجبورين فيه في الواقع يدل على ذلك رد الله عليهم فلو كان القضاء
 المتعلق بأشراكهم هو القضاء الختمى المراد في قوله ولو شاء لهذاكم الخ لما رد الله عليهم
 ذلك كما هو ظاهر هذا غاية تحرير المقام ونهاية تحقيق المرام فاحفظه فإنه أولى مما خزن
 المصنف في شرح المقاصد فليراجع وليتأمل (قوله ظرفا لمكروها الخ) بل يكون ظرفا
 لكان فافهم (قوله انهما عندنا شرعيان الخ) لا يفتى أن جعل بحث القبح والحسن

أجلا (في حكم الله تعالى) أي فيما أورده بحكمه تعالى فعندنا (بالشرع) بمعنى أن ما ورد الأمر به فحسن بالمعنى المذكور وما ورد النهي عنه ففقيح من غير أن يكون للفعل جهة محسنة أو مقبحة في نفس الأمر يكون الأمر والنهي تابعين لها كاشقين عنها بل الحسن والقبح بالمعنى المذكور تابعان للأمر والنهي بمعنى أن أمر به فحسن وأنهى عنه ففقيح (لقوله تعالى وما كنا معذبين) أي ولا مثيبين (حتى نبعث رسولا) ولو كان بالعقل لزم تعذيب تارك الواجب ومركب الحرام ورد الشرع أولا (ولا تلو كان) الحسن أو القبح بالمعنى المذكور (لذات الفعل) سواء كان مستندا إلى نفس الذات أو لازما (لما تخلف عنه) في شيء من الصور ضرورة واللازم باطل كالقتل والضرب حدا أو ظلما (ولان العبد لا يستقل بفعله) لما مر من أنه لو كان مستقلا به لكان متمكنا من تركه مع ترجيح الفعل الخ (والمدح

من ترابع بمبحث أفعال الباري انما هو لانهما من آثار فعل الله تعالى والا فأفعاله تعالى لا تصف بالحسن والقبح بالمعنى الذي نحن فيه أهو المأمور به والمنهى عنه (قوله سواء كان مستندا إلى نفس الذات الخ) أقول ذكر ههنا وجه آخر وهو أنه لو كان الحسن والقبح ذاتيين لزم اجتماعهما مع تنافيهما في اخبار من قال لا كذب غدا لانه إما صادق في ذلك القول فيلزم لصدقه حسنه ولاستلزامه الكذب في غد فبجه وإما كاذب فيه فيلزم لكذبه فبجه ولاستلزامه ترك الكذب في غد حسنه وأجيب بأن ما ذكر مبني على أن يكون ملزوم الحسن حسنا وملزوم القبح قبحا وهو ممنوع لكن قال المصنف في شرح المقاصد ما حاصله انه يمكن تقرير هذا الاستدلال على وجه لا يكون مبنيا على ذلك بل يوجب اجتماع الصدق والكذب في نفس الكلام الواحد فيلزم كونه حسنا وقبحا معا وذلك فيما اذا اعتبرنا قضية يكون مضمونها الاخبار عن نفسها بعدم الصدق فيستلزم الصدق والكذب كان يقال الكلام الذي أتكلم به الآن ليس بصديق فان صدق هذه القضية يستلزم عدم صدقها وبالعكس ثم قال وهذه مغالطة تخبر في حلها عقول العقلاء

والذم عقلا ليس الامع الاستقلال) اتفاقا (وقالت المعتزلة بل بالعقل) بمعنى أن
 لا فعل بجهة محسنة أو متجهة يدركها العقل بدون الشرع كحسن الصدق الشائع
 وقبح الكذب الضار أو بورود الشرع كحسن صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم العيد بمعنى

وفعل الاذكيا. ولذا سميتها مغالطة صدر الام. ولقد تصفحت الاقويل فلم أظفر بما
 يروى القليل وتاملت كثيرا فلم يظهر الا أقل من القليل وهو أن الصدق أو الكذب
 كما يكون حالا للحكم أي للنسبة الإيجابية والسلبية على ما هو اللازم في جميع القضايا
 فقد يكون حكما أي محكوما به ومحسولا على الشيء بالاشتقاق كما يقال هذا صادق
 وهذا كاذب ولا يتناقضان الا اذا اعتبرا حالين للحكم واحد أو حكمين على موضع
 واحد بخلاف ما اذا اعتبر أحدهما حالا للحكم والآخر حكما كما هنا انتهى ملخصا ثم
 قال الصواب مندى في هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالجزء من حل الاشكال
 انتهى قتال أقول حاصل تحرير الإراد أن تلك القضية أعني قولنا الكلام الذي
 أنكلم به الآن ليس بصادق أي كاذب لا تخلو اما أن تكون صادقة فيلزم كذبها أو
 كاذبة فيلزم صدقها وذلك لأن تلك القضية بتمامها مصداق لموضوع نفسها فاذا صدق
 سلب الصدق عنها لزم ثبوت الكذب لها لامتناع ارتفاع الصدق والكذب معا في
 القضية واذا كذب سلب الصدق عنها لزم ثبوت صدقها كذلك ان قيل أي حاجة في
 ذلك الى اعتبار القضية شخصية قلت لانها لو اعتبرت مهمة أو جزئية أو كلية لايتم
 ما ذكر من لزوم كذبها من صدقها ولزوم صدقها من كذبها معا أما في الاعتبارين
 الأولين فظاهر وأما في الكلية فلان قولنا كل كلام أنكلم به اليوم كاذب أو لائق من
 الكلام الذي أنكلم به اليوم بصادق وان لزم من صدقه كذبه لكونه بتمامه فردا من
 أفراد موضوعه لكنه لا يلزم من كذبه صدقه اذ يكفي في كذبه صدق بعض أفراد
 موضوعه وان لم يكن ذلك البعض هذه القضية فتدبر ثم الاقرب الى الصواب في
 الجواب أن يقال تلك القضية من حيث صدق موضوعها على نفسها غيرها من حيث
 كونها مصداقا لموضوعها فلا امتناع في اجتماع الصدق والكذب عليها معا بالحيثيتين

أن العقل يعتد بضرورة الشرع بحكم بان ذلك جهة محسنة أو مقيحة في نفس الامر
فالحسن والقبح عندهم لذات الفعل (لان حسن) مثل العدل و (الاحسان وقبح)
مثل الظلم و (العدوان ضروريان) يعترف بهما العامة حتى الذين لا يقولون بشرع
فلولا أنه ذاتي للفعل لما كان كذلك (ولان العقل عند التساوي) بحيث لا مرجح
(بؤثر الصدق وانقاذ الغريق) المشرف على الهلاك (على الكذب واهلاكه) وما
ذاك الا لأن حسنه ذاتي (وانه لو لم يقبح) شئ من الله تعالى لجاز (اظهار المعجزة
على يد الكاذب) فاذن (لم تثبت النبوة) وانسداد بابها (والجواب عن الاولين المنع)
أى لان سلم حسن الاحسان وقبح العداوان (بالمعنى المتنازع) وهو كون الفعل
متعلق المدح والذم عند الله واستحقاق الثواب والعقاب بل بمعنى ملازمة غرض

المذكورتين فتأمل حق التأمل لكن الصواب صدى هو انا لان سلم امكان اعتبار
القضية بحيث يلزم من صدقها كذبها وبالعكس معاً أما اذا كانت غير شخصية فلما
مر آنفاً وأما اذا كانت شخصية فلانها وان سلم امكان اعتبار صدقها أو كذبها من
حيث صدق موضوعها على نفسها لكن لان سلم امكان اعتبار ذلك فيها لامن تلك
الحقيقة اذا اعتبر كلام آخر يكون مصداقاً لموضوعها فحينئذ لا امتناع في اجتماع
الصدق والكذب فيها أحدهما باعتبار شخصها والاخر باعتبار ذلك الكلام الآخر
كان يقال الكلام الذي أتكلم به الآن أصح زيد قائم مثلاً كاذب فلا امتناع في أن
يكون الكلام الذي وقع فيه القائم محشولاً كاذباً والذي وقع فيه الكاذب محشولاً صادقاً
أو بالعكس أما اذا لم يقع التكلم الا بهذه القضية فهي من حيث اعتبار صدق
موضوعها على نفسها يصح انصافها بالصدق أو الكذب ولكن من حيث كونها مصداقاً
لموضوعها فلا اذ ليس هناك حينئذ كلام حق يحمل عليه الصدق أو الكذب وهذا
لما أدانا اليه التوفيق والتأمل الدقيق لكن بقي أنه ينبغي أن يعلم أنه يمنع اجتماع
الصدق والكذب على كلام واحد سواء كانا حسيين أو قبطيين أو مختلفين ونحوهما
كانا بالعقل أو لا عواظاً أظننا فيه الكلام لانه كما تراء من مطاوع أفهام الكرام
(قوله بحيث لا مرجح الخ) حاصله كما في شرح المفاهيم ان من استوى في تحصيل

العامه وطبائعتهم وعدمها وكونه متعلق المدح والذم في مجارى العقول والعادات ولا نزاع في ذلك (و) كذا لانسلم ايثار الصدق وانقاذ الغريق على الكذب واهلاكه (عند التساوى بالحقيقة) ومن كل وجه وانما هو عند الفرض لما تقرر في النفوس أن الصدق حسن أى ملائم لغرض العامة فيتوهم انه كذلك عند وقوع المفروض

غرضه الصدق والكذب بحيث لا مرجح أصلا ولا علم باستقرار الشرائع على حسن الصدق وفتح الكذب يؤثر الصدق وكذا من استوى في تحصيل غرضه انقاذ مشرف على الهلاك واهلاكه بحيث لا يتصور للنقد في ذلك غرض ولو مدحا وثناء يؤثر الانقاذ وما ذلك الا لأن حسنها ذاتي (قوله ومن كل وجه الخ) حاصل الجواب كما فهمته من كلام القوم هو أنه ان أريد بفرض التساوى فرض تساوى الصدق والكذب في تحصيل فرض الشخص فقط فنقول لانسلم انه حينئذ يؤثر الصدق حتى يوجب ذلك كونه حسنا بالذات بل لو أثره انما هو بالنظر الى أمر آخر أعني ما تقرر في النفوس من كونه ملائما لغرض العامة ومصلحة العالم وكذا لانسلم ايثار الانقاذ على الاهلاك عند تساويهما في تحصيل غرض المنقذ لذاته بل انما هو بالنظر الى أمر آخر هو الرقة المجدولة في الطبيعة فكأنه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيجبر استحسان ذلك الفعل من غيره في حق نفسه الى استحسانه من نفسه في حق غيره وان أريد بفرض التساوى فرض تساويهما من كل الوجوه فنقول ايثار الصدق والانقاذ حينئذ ممنوع وذلك لما قال في شرح المقاصد انه لو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم ايثار الصدق قطعا وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فيتوهم انه قطعي عند وقوع المقدر المفروض وقد أوضحنا الفرق في فوائد شرح الاصول انتهى اذا تقرر هذا ظهر ما في تحرير الشارح « مد ظله » من الاضطراب فان قوله لما تقرر في النفوس ان الصدق الخ انما يأتي كما مر على تقدير فرض التساوى في تحصيل فرض الشخص فقط دون فرضه من جميع الوجوه فانه اذا فرض تساويهما من جميع الوجوه ومن جملتها الملازمة لفرض العامة لا يتم ذلك كما هو واضح فعينئذ كان الصحيح في الجواب أن يقتصر على التفرقة بين فرض التساوى ووقوع المفروض ثم يمنع كون ايثار الصدق مثلا موجبا لا يثارة عند الوقوع كما هو ضنيع المصنف في شرح المقاصد على ما نقلناه آنفا على اننا لانسلم الفرق بين الحالتين وان أحال المصنف

وليس كذلك ولو سلم فهو غير متنازع (و) الجواب (عن الثالث أن عدم الوقوع) أي عدم وقوع اظهار المعجزة على يد الكاذب (من القطعيات العادية) وهو لا ينافي الجواز العقل الذي لا يضر في اثبات النبوة (وقد تمسكت المعتزلة بان من عرف الله تعالى بذاته) الكريم (وصفاته) الشريفة (ثم اشرلته) تعالى (ونسب كل نقص اليه) تعالى (علم قطعا) ان ذلك قبيح عند الله تعالى و (أنه في معرض) الذم و (العقاب) سواء ورد الشرع أولا (قلنا لما علم ذلك من تقرير الشرائع) واستمرار العادات بمثله في الشاهد فصار قبحه مركزا في العقول بحيث يظن انه لمجرد حكم العقل (و) تمسكوا أيضا (بانه لو كان) الحسن والقبح (بالشرع لزم الحمايم الانبياء) وعجزهم عن اثبات نبوتهم (وقد مر جوابه) في باب المقدمة فتذكر

* (فصل) * في التكليف بما لا يطاق والخلاف في جوازه وعدمه من فروع الخلاف في الحسن والقبح * وليعلم أن مراتب ما لا يطاق ثلاث أدناها ما يمنع لعلم الله بعدم وقوعه أو ارادته أو اخباره بذلك وأقصاها ما يمنع لذاته والوسطى ما أمكن في نفسه ولكن لم يقع متعلقا لـ درة العبد أصلا أو عادة و (لا خلاف في

ايضا حه الى فوائد شرح الاصول فتفطنه (قوله ولو سلم فهو غير متنازع) أقول هذا اغما يتم لو كان الحسن عند التساوي بمعنى الملازمة لغرض الطباع وقد مررت مما سبق أنه اغما يكون بهذا المعنى لو فرض التساوي من جهة تحصيل غرض الشخص فقط وأما لو فرض التساوي من جميع الوجوه وسلم حينئذ ايشار الصدق مثلا فلا يكون حسنه الا لذاته ومع هذا لا يكون معناه الا كونه ممدوحا ومثابا عليه لله وهذا عين المتنازع فتدبره جدا (قوله في جوازه وعدمه الخ) اهل ضمير عدمه راجع الى الجواز لا الى التكليف والالقال في جوازه وامتناعه لحسن التقابل وبالجملة الاولى أن يقول في جوازه وامتناعه وفي وقوه وعدم وقوعه فانهم (قوله وإخباره بذلك الخ) ان قيل الاخبار بعدم الوقوع لا يتحقق الا عند تحقق العلم والارادة به فهذا من قبيل جعل قسم الشيء قسيما له قلت لعل المقصود هو الترديد بحسب الاعتبار ولا شك أنه يمكن تحقق اعتبار الاخبار

عدم التكليف بما يمتنع لذاته) قال في شرح المقاصد وفي جواز التكليف به تردد بناء على أنه يستدعي تصور المكلف به واقعا والممتنع هل يتصور واقعا فيه تردد

من غير اعتبار تعلق العلم والارادة قائله (قوله وفي جواز التكليف به تردد الخ) كتب ههنا حاشية هي هذه بخلاف ما أمكن في نفسه لكنه لم يقع متعلق قدرة العبد أصلا أو عادة فانه في جواز التكليف به خلاف لا تردد لاعتدنا لقولنا بالجواز فيه ولا عند المعتزلة لقولهم بعدمه اه أقول مراده «مد ظله» من هذه الحاشية دفع ما يكاد أن يتوهم من أنه إذا لم يكن في عدم وقوع التكليف بالممتنع لذاته خلاف وكان في جوازه تردد يكون كالتكليف بما أمكن ولم يقع متعلقا لقدرة العبد فانه أيضا لا خلاف في عدم وقوعه انما الخلاف في جوازه فعينئذ ينافي ذلك الانحصار الآتي من المصنف بقوله وانما الخلاف فيما أمكن الخ وحاصل الدفع أن المراد بالتردد هنا هو التشكيك لا الخلاف فلا تنافي بينهما (قوله بناء على أنه يستدعي تصور المكلف به الخ) أقول إن أريد أن التكليف بالشئ يستدعي تجويز وقوع ذلك الشئ فمنوع لجواز أن لا يكون التكليف بقصد تحقيق الفعل والاتباع بل لأمر آخر كقصد التمييز كما في التحدي بمعارضة القرآن أو بقصد اختبار المكلف هل يأخذ في المقدمات أولا وعلى تقدير تسليم الاستدعاء اند كور يمتنع التكليف بالممتنع لذاته فيفسد قوله والممتنع هل يتصور واقعا فيه تردد إذ لا تردد فيه بهذا المعنى ضرورة امتناع تجويز وقوعه قطعا وإن أريد أن التكليف بالشئ يستلزم تصوره وإدراكه فلم ضرورة أن إدراك الشئ مما يتوقف عليه التكليف به وإن كان ذلك الشئ ممتنع الوقوع لكن يكون قوله والممتنع هل يتصور الخ أيضا فلسفا إذ لا تردد فيه حينئذ أيضا ضرورة لزوم إدراك المكلف به عند التكليف إذا تقرر هذا ظهر أنه لا تردد في جواز التكليف بالممتنع على كلتا الارادتين أما على الاولى فلتحقق امتناع التكليف به وأما على الثانية فلتحقق جوازه فلا تردد فيه أصلا فثبت بالخلاف في جواز التكليف بالممتنع لذاته كالممكن الذي لم يقع متعلقا لقدرة العبد يلافرق لأنهم أسس دفع التوهم السابق الذي أومأ إليه الشارح «مد ظله» في

فقبل لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع قصوره (كجمع النقيضين ولا) خلاف (في وقوع التكليف) فضلا عن الجواز (بما يمنع) لالذاته بل (السابق علم) أو ارادة (أو إخبار بأنه لا يقع وانما الخلاف فيما أمكن) في نفسه (و) لكنه (لم يقع متعلق القدرة العبد أصلا كخلق الجسيم أو) لم يقع (عادة) وكثيرا (كالصعود إلى السماء فعندنا يجوز) التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل

الحاشية آتيا فليتأمل جدا (قوله فقبل لو لم يتصور لم يصح الحكم) كتب هنا لكر التصور المتني هو تجويز العقل وقومه وهو غير التصور الموقوف عليه الحكم بامتناعه كما لا يخفى اهـ أقول هذا القائل بمن يريد من تصور وقوع الشيء الذي يستدعيه التكليف به تصوره الذهني لا التجويز العقلي كما لا يخفى على المتأمل في شرح المقاصد وهنا وحاصل هذا القول هو أن التكليف بالشيء يقتضي تصور والمتنع مما يمكن أن يتصور والا لامتنع الحكم عليه بامتناع وقومه فيجوز التكليف به لذلك إذا ظهر ما في الحاشية من النظر كما لا يخفى على أهله فلهيم ثم بقی ان ما رأينا من نسخ الشرح وكذا نسخ شرح المقاصد هنا هو هكذا لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره وهو له بهو من تحريف النسخ والصحيح بامتناع وقومه لان كلامنا انما هو في تمتنع الوقوع دون تمتنع التصور كما هو ظاهر نعم هذه المقدمة من المقدمة المأخوذة في الشبهة المشهورة في مسئلة المجهول المطلق حيث يقال انه تمتنع تصوره فبرء حينئذ أن هذا يستلزم امكان تصور اذ لو لم يتصور لم يصح الحكم عليه بامتناع تصوره فيلزم تصور مع امتناع تصوره وهو محال كما قرر في أكثر الكتب لكنها ليست بما نحن فيه كما لا يخفى على الفطن فاحفظه (قوله بمعنى طلب تحقيق الفعل الخ) قد سبق أن المقصد من التكليف قد يكون الاتيان بالمكلف وقد يكون أمرا آخر كالتهييز والاختبار وما خولف في جواره هنا هو التكليف بقصد التحقيق والاتيان لا لاثير آخر فانه لم يختلف في جواره مطلقا فان قبل اذا جاز التكليف بما لا يطاق مطلقا لزم جواز

والا تيان به (لعدم القبح العقلي) عندنا المانع من الجواز العقلي (لكن لا يقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وعند المعتزلة والشيعة لا يجوز) كما لا يقع (لكونه سفها) لانه تكليف بما لا يطاق (وعبثا) لان الفعل الخالي عن الغرض عبث وكلاهما قبيح لا يليق بالحكيم (ومننا من ذهب الى أن) التكليف بالمتنع لذاته واقع فضلا عن الجواز فان (تكليف أبي لهب بان يصدق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ومن جلته) أي جلة ما جاء به (انه لا يصدق) في شيء مما جاء به (أصلا) تكليف بجميع النقيضين وأجيب بانه ليس تكليفا بالجمع بل (انما كلف بتحصيل الايمان وهو أمر ممكن في نفسه) ومقدور للعبد في حد ذاته لكنه (ممتنع لسابق علم أو إخبار بانه لا يؤمن) فيكون مما هو جائز بل واقع نعم لو وصل

تكليف الجهاد أيضا مع انهم اتفقوا على امتناعه قلنا كلامنا انما هو في تكليف من له شعور وأما تكليف ما لا شعور له فهو ممتنع ومحال لانتفاء شرط التكليف فيه أغنى الفهم وفرق ما بين التكليف بالمحال والتكليف المحال كما فصل في كتب الاصول (قوله لعدم القبح العقلي عندنا الخ) وذلك لان القبح عندنا انما هو بالشرع وهو لا يتصور في فعله تعالى فان قيل فعلى هذا يلزم أن لا يكون فعله حسنا أيضا لانه لاحكم عليه أمرا كما لاحكم عليه نهيا والاجماع على خلافه أجيب بأنه قد ورد الشرع بالثناء على أفعاله فلمكون متعلقه المدح عند الله فهو حسن بهذا المعنى الذي عليه أكثرنا وقد يكتفى في الحسن بعدم استحقاقه للذم فيثبت بكون الامر أظهر وأما ما سبق من أن أفعاله تعالى لا تنصف بالحسن والقبح فهو باعتبار المعنى الآخر لها كما سبق فانهم (قوله ممكن في نفسه ومقدور للعبد الخ) أقول هذا الجواب انما يأتي لو حرر الاستدلال هكذا كان يقال ان أبا لهب مكلف بالايمان وقاما مع أن ايمانه مستحيل لتعلق علم الله بأنه لا يؤمن بل يموت على الكفر ثم يجاب بأن ايمانه وان كان مستحيلا بالنظر الى تعلق العلم مثلا بعلمه لكنه في نفسه وحد ذاته أمر ممكن فيكون ممتنعا لكن بأدنى المراتب المذكورة لا أقصاها أغنى الممتنع لذاته وأما لو حرر بما حرره المتن فهو تكليف بجميع النقيضين وهو ممتنع لذاته فيكون هذا الجواب ساقطا بالنظر اليه فان قلت هذا الإيراد الذي

اليه هذا الخبر وكان التصديق به لم يتم هذا الجواب

• (فصل) • ذهب المعتزلة الى تعليل أفعاله تعالى بالاغراض والاشاعة الى عدمه
و (الحق أن تعليل بعض أفعاله) سيما الاحكام الشرعية كإيجاب الحدود والكفارات
وتحريم المسكرات (بالاغراض) أي الحكم الراجعة الى العباد تظاهرو (ثابت
بالنص) كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى من أجل ذلك
كتبتنا على بني اسرائيل وقوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكمها لكي لا يكون
الآية (والاجماع) عليه (وعليه مبنى) حجة (القياس) ولولم يعلل لم يصح
القياس واللازم باطل كيف وقد ثبت القياس في كثير من الاحكام كقياس النبيذ

ذكرنا هو ما يصرح به الشارح بقوله نعم لو وصل الخ فيكون التعرض له بالنظر اليه
تكرارا قلت ممنوع لان عدم تأني الجواب ثابت على تحرير المتن سواء اعتبر وصول
الخبر الى أبي لهب أولا أما على تقدير الوصول فظاهر وأما على تقدير عدمه فلا أنه اذا
فرض أن عدم تصديق أبي لهب بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ويكون أبو لهب
مكلفا بجميع ما جاء به ولو على الاجمال يكون مكلفا بجميع التقيضين في نفس الامر
وان لم يصل اليه الخبر كما لا يخفى وأيضا على تقدير تسليم أن مراد الشارح «مدظله»
بقوله نعم الخ هو ذلك الإراد كان الصواب أن يقول بدله وفيه نظر لان الكلام فيمن
وصل اليه هذا الخبر كما صنفه المصنف في شرح المقاصد فليراجع وليتدبر (قوله لم يتم
هذا الجواب) قال في شرح المقاصد ما حاصله أنه اجاب بعضهم بأن الايمان في حق أبي
لهب هو التصديق بما سوى اخباره لا يصدق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه
وسلم وهذا في غاية السقوط اهـ أقول ويمكن تحرير ما أجاب به البعض على وجه يكون
حسنا فضلا عن (٣) كونه في غاية السقوط كأن يقال الايمان في حقه هو التصديق بما سوى
هذا الاخبار لانه بمنع تكليفه بالتصديق بهذا الاخبار منه عليه السلام لانه لا يخلو اما
أن يصدق به أولا وعلى التقديرين يستلزم التصديق ببعض ما جاء به النبي صلى الله عليه
وسلم فيلزم كذبه صلى الله عليه وسلم في ذلك الاخبار وهو باطل فتأمل فانه من الدقائق

على المحرف في الحرمة بجامع الاسكار (فالأقرب جيل الخلفاء) أى خلاف القول
 بالتعليل (على عدم لزوم ذلك) أى التعليل (أو) على عدم (عمومه) أى من
 قال من الاشاعة انها غير معلة أراد وانى اللزوم أو نفي العموم لا عموم النفي والالزم
 مخالفة النص والاجماع (كما يشهد به استدلالهم) على أن أفعاله تعالى ليست معلة
 بالاعراض (بأنه لا بد من الانتماء الى ما) يكون غرضا و (لا يكون لغرض قطعا
 لتسلسل و) كذا استدلالهم على ذلك (بأنه لا يعقل في تخليد الكفار نفع لاحد)
 فانه انما يفيد نفي العموم لا عموم النفي (ذهبت المعتزلة الى أن) الفعل الخالى عن
 الغرض عبث وأنه فيجب تنزيهه تعالى عنه لكونه عالما بقبضه واستغائه عنه
 فلا بد من غرض يعود الى غيره دفعا لذلك وعندنا لا يقبح منه تعالى شئ وعلى ما ذهبوا
 اليه قالوا (الغرض من التكليف) الذى هو مشقة صرفة للعبد ولا نفع فيه لله
 تعالى لانه عليه عن ذلك هو (التعريض للثواب) فى الدار الآخرة فان الثواب منفعة
 كثيرة دائمة مقرونة بتعظيم وذلك بدون استحقاق سابق فيجب عقلا وأن للأعمال
 تأثيرا فى اثبات الاستحقاق (بدليل قوله) تعالى (ومن يطع الله ورسوله يدخله
 جنات تجري من تحتها الأنهار وقوله تعالى من عمل صالحا من ذكرا أو أنثى
 وهو مؤمن فلنجزيه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم) (ولان) التكليف بأمر شاق
 بحيث لو خولف لترتب عليه العقاب اضرار بدون استحقاق و (الاضرار بدون

الغامضة) (قوله أى خلاف القول الخ) وخلاف هذا القول هو القول بأن أفعاله تعالى
 ليست معلة بالإغراض كما عليه الاشاعة (قوله لا عموم النفي الخ) أى أو لزوم النفي وان
 شهد له بعض استدلالهم حيث قالوا لو كان المبارى تعالى فاعلا لغرض لزم أن يكون
 ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لا يقال لعل الغرض حائد الى الغير فلا تتم
 بالملازمة لانا نقول حصول ذلك الغرض للغير لا بد أن يكون أصح للفعل من عدمه
 ليصلح غرضه ففعله فحينئذ يعود المحذور ورد بالمنع فانه يكفى فى كونه غرضا مجرد كونه

استحقاق ولا منفعة) في مقابلته (ظلم) يستحيل على الله تعالى (فيكون التعريض
للمنفعة) والتمكين من اكتساب السعادة الابدية (هي الجهة المحسنة للتكليف)
ولا يبطل حسنه بتفويت الكافر والفاسق ذلك على نفسه بسوء اختياره (ورد بان) هـ
لا يقيح منه تعالى شئ وأن (الترتب) أي ترتب الثواب على الاعمال لا يدل على أن
لهما تأثيرا في اثبات الاستحقاق اذ (قد يكون) الترتيب (فضلا من الله تعالى) غاية
الامر أن يكون دائرا مع العمل كيف لا وجميع الاعمال لا تنفي بشكر القليل مما
يفاض من النعماء فكيف يعقل استحقاق ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر
على قلب بشر بمجرد تصديق القلب واللسان فبمن أمر وآمن فئات في الحال
(وبأنه للمالك فلا ظلم منه أصلا) لانه تصرف في ملكه (ولو سلم لزوم الغرض)
في التكليف (فيجوز أن يكون هو) سوى ما ذكرتم مثل (الابتلاء أو الشكر)
للعنماء (أو حفظ النظام) للعالم (أو غير ذلك) كتهذيب الاخلاق أو أمر لا يهتدى

أصبح للغير وإلى هذا أشار الشارح «مد ظله» في تفسيره الاغراض فيما سبق بالحكم
الراجعة الى العباد (قوله ورد بأنه لا يقيح منه تعالى شئ) حاصله أنا لا نعلم ان
المنفعة الدائمة المفرونة بالتعظيم بدون استحقاق فيجأ أما على أنه لا يقيح من الله شئ
فظاهر وأما على القول بالقيح العقلي فلأن افادة المنفعة للغير من غير ضرر للفيد ولا للغير
محض الكرم والحكمة فكيف يكون فيجأ ومنشأ غلطهم هو عدم التفرقة بين الحاصل
بالاعمال وبين كون المنعم به لائقا بحال المنعم عليه فان افادة مالا ينبغي كتعظيم الصديقان
والبهائم لما لم يعد جودا ولم يستحسن عقلا توهموا أن ايصال النعم الى الغير من غير
صدور الاعمال الصالحة من هذا القبيل وليس كذلك على أنه لو تم انما يتم على تقدير
التكليف اذ على تقدير كون الانسان غير مكلف لا يتصور كون افادة السرور الدائم عليه
من غير لجوق ضرر به فيجأ (قوله وبأنه المالك فلا ظلم الخ) والتفصيل هو أن
الاضرار بدون استحقاق ولا منفعة لو كان ظلما لا شكل الامر على المنة أيضا في
تكليف الكافر للقطع بأنه اضرار من جهة أنه الزام أفعال شاقة لا يترتب عليه

إليه القول (وبالجملة لا بهـ قل استحقاق النعيم الدائم بمجرد كلمة الشهادة
(و) لا استحقاق (العذاب الدائم بشرب جرعة خمر)

*(فصل) في مباحث الهدى والاضلال والتوفيق ونحو ذلك وانما عقب مباحث
الافعال والحسن والقبح بتلك المباحث لابتنائها على أنه تعالى هو الخالق لكل شيء
وأنه لا قبح في خلقه وفعله وإن قبح المخلوق والمفعول (قد ورد في الكتاب) الالهى
(والسنة) النبوية (نسبة الهداية) أى المنعدية فانها جاءت منعدية وهى
الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت موصلة أولا ولازمة أيضا بمعنى الاهتداء
ووجدان الطريق والكلام فى المنعدية (و) نسبة (الاضلال) وهو ضد الهداية
فهو الدلالة على خلاف الطريق الموصل (د) كذا (الطبع والختم على قلوب
الكفرة الى الله) تعالى فالبعض على وجه التعليق بمشيئته تعالى كقوله تعالى
يهدى من يشاء الى صراط مستقيم وقوله فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام
ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا والبعض على وجه يشعر بالاختصاص به
تعالى كقوله تعالى إنك لاتهدى من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء وقد
أورد أنه لا اختصاص للهداية بانهى المذكور به تعالى كيف ومن شأن النبي صلى الله

منفعة بل يترتب عليه استحقاق عقاب دائم وإن كان مسببا من سوء اختياره ولا خفاء
في أن مثل هذا قبيح على طريقة فهم بخلاف تكليف المؤمن حيث يترتب عليه منافع
لا تحصى فكان الحسن في حق الكافر عدم تكليفه فإنه لو لم يكن مكلفا لم يستحق
العقاب والوقوع في العذاب الدائم فلا محيص إلا بأن يقال انه تعالى لما كان مالكا
حقيقيا ومتصرفا فى ملكه فلا يكون تصرفه فيه بأى وجه من الوجوه ظلما (قوله
بمجرد كلمة الشهادة الخ) أى فيمن عرض له موت أو نحوه عقبا والا فاعتزله لا يقولون باستحقاق
فأثلمها لنعيم الدائم بمجرد ما اذا عاش بعدها لانه أما أن يعيش بالعمل الصالح أو غير
الصالح فإن كان الاول فهو انما يستحقه بها وبالعمل لا بمجرد ما عندهم أو الثانى فلا
يستحق شيئا من النعيم (قوله فى مباحث الهدى) والهداية قد تستعمل لازما بمعنى

عليه وسلم الارشاد والدلالة على الطريق الحق وأيضا التعليق بالمشيئة بفيد البعضية والدلالة المذكورة عامة للمؤمنين والكافرين فلا بد من توجيه ذلك (فعندنا) كما قال المصنف هو أن نسبة الهداية اليه تعالى (بمعنى خلق الهداية) بالمعنى اللازم وهو الاهتداء ووجدان الطريق (و) نسبة الاضلال اليه تعالى بمعنى خلق (الضلال) أي فقدان الطريق وذلك (لأنه) تعالى (الخالق وحده) لكل شيء سواء فعل العبد أو غيره وسواء كان حسنا أو قبيحا لما مر من أن القبيح كسب القبيح لا خلقه وإذا كانت النسبة بالمعنى المذکور كانت مختصة به تعالى وقابلة للتعليق بالمشيئة أيضا (و) أما (عند المعتزلة) فلما كانت أفعال العباد عندهم مخلوقة لهم مدونه تعالى كانت (الهداية) المسندة اليه تعالى مجازا في (الدلالة الموصلة إلى البغية) ليصح التخصيص والتعليق المذکوران (أو البيان) لكن (بنصب الأدلة) لا بخلق الاهتداء لأن الاهتداء فعل العبد وهو مخلوق العبد عندهم فالأدلة أسباب مؤدية إلى أن يهتدى العبد بها مع تمكنه في الاهتداء لأنه فعله لا فعل الله قال في شرح المقاصد الهداية هي الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت موصلة أولاد العدول إلى المجازات ما يصح عند تعذر الحقيقة ولا تعذر اهـ وهذا يدل على أن المعنى المذکور لنسبة الهداية والاضلال حقيقة ووجهه أن نسبة الفعل إلى فاعله حقيقة انما تكون بخلقها وإيجاده لأن معنى الفاعل هو الموجد وأن الإيجاد لا يتعلق بنفس الفعل لأنه إضافة محضة بل انما يتعلق بما فعل

(قوله هو الموجد الخ) ولا ضرورة إلى حمله على المعنى المجازي لأن الفاعل هنا هو الله تعالى وهو خالق كل شيء اهـ منه

الاهتداء أي وجدان طريق يوصل كما يقال هديت إلى طريق البلد ويقابله الضلال أي فقدان ذلك الطريق وقد تستعمل متعديا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل وأراءته ويقابله الاضلال بمعنى الدلالة إلى ما لا يوصل كما يقال أضلني عن الطريق وقد

فهو وهنا الاهتداء والضلال لكن يرد عليه أن النسبة الحقيقية إلى الفاعل إنما هي بإيجاد الفاعل ما فعل بذلك الفعل من الماحصل بالمصدر ولا بإيجاد ما قد يترتب عليه وقد لا كالاhtداء والضلال بالنسبة إلى الهداية والاضلال نعم يتم ذلك لو كان الاهتداء والاضلال مطاوعي الهداية والاضلال وليس كذلك لأنهم ما من قبيل علم وتعلم لا من قبيل كسر وكسر فالحق أن يقال إن الهداية بمعنى الدلالة على الطريق الموصل بكافي اللغة وإنها عامة تكون مع الوصول وبدونه واستعمال العام في فردة لا يكون تجوزا في الآيات المذكورة مستعملة فيما مع الوصول بقرينة المقام فلا أشكال أضلا (و) كان الاضلال عندهم بمعنى (منع اللطاف) وهو مختص به

(قوله لا بإيجاد الخ) غاية الأمر أنها لا تنافي وإن ذلك من كونها بمعنى اه منه
(قوله مع الوصول الخ) إلا أنه عندنا بخلاف الله ابتداء لأنه الخالق وحده وعند المعتزلة ينصب الاداة اه منه

تستعمل بمعنى الدعوة إلى الحق تشبيها له بالطريق وقد يستعمل الاضلال بمعنى الاهلاك والاضلال بمعنى الهلاك لقوله تعالى فمن يفضل أعمالهم وأئذا ضللنا في الأرض (قوله ما من شأنه أن يترتب عليها الخ) لما كانت الهداية المنسبة إلى الله تعالى هي المتعبدية دون اللازمة لا متناع نسبتها إليه تعالى وكان معنى هداة الله أنه خلق الاهتداء له لأنه خلقها بالمعنى المتعبدية كما هو ظاهر فسر الشارح قول المصنف أعنى خلق الهداية بخلق الأيمان والاهتداء المترتب على الهداية المتعبدية ليصح الكلام ويتطابق على المرام فانهم (قوله وسواء عمل المطاوعة وغيره كما في هدى واهدى الخ) كما أن في هدى زيدا عما تكون الدلالة الحاصلة عقيب تعلق قدرة زيد بها مخلوقة لله تعالى يكون الاهتداء في اهتدى عمرو ومحاوفا له أيضا (قوله وخلق ما يترتب عليها الخ) عطف تفسير لقوله خلقها لما مر أن المراد من خلق الهداية هو خلقها بمعنى الاهتداء فيصير في النسخة الجديدة التي غير الشارح فيها بعض عبارات النسخة الأولى (قوله فان معنى الهادي هو فاعل الهداية الخ) كثبت عليه بمعنى الاهتداء كما أن المحرك هو فاعل الحركة انتهى (قوله في النسخة القديمة من غير تجوز في ذلك الخ) خلافا للمعزلة فانهم حملوا الهداية على المعاني الآتية بحارزا لعدم

تعالى ويقبل التعليق بالمشيئة أيضا وانما عينها (للعلم) أى علمه تعالى (بانها لا تجدى) نفعا (أو) هو معناه اللغوي وهو الدلالة على خلاف الطريق لكنه فعل الشيطان و(الاسناد) إليه تعالى (مجاز)

معناها الحقيقي بناء على أصلهم الفاسد من أنه لو كان الهدى والضلال في العباد مخلوقا له تعالى لاله لما صح في حقهم المدح والثناء والتوب والعقاب كما مر ثم أقول ههنا بحث وهو أنه إذا سلم أن المعنى الحقيقي للهداية هو خلق الاهتداء لزم أن يكون نسبتها إلى العبد كالنبي صلى الله عليه وسلم وغيره مجازا عندنا أيضا ضرورة أن العبد عندنا كاسب لا خالق وقد يجب أن المعنى الحقيقي للهداية التمهيدية هو الدلالة إلى الطريق فهي هذا المعنى إذا نسبت إلى من يكون فاعلا لها يكون اسنادها كمعناها حقيقيا لا مجازيا سواء كان الفاعل موحدا كالباري تعالى أو غير موجد كالعبد فإن اسناد الفعل إلى فاعله هو أنه متعلق قدرته أهم من أن يكون بطريق الخلق أو الكسب فالهداية المنتسبة إلى الباري تعالى والعبد مستعملة على سبيل الحقيقة من حيث المعنى ومن حيث الاسناد جميعا فاعتبار الایجاد والخلق فيها عند نسبتها إلى الباري إنما هو من حيث الاسناد إليه تعالى لا من حيث دخول الخلق في معناها الموضوع له حتى يلزم المجاز في نسبتها إلى العبد كما أشار إليه الشارح فيما سبق بقوله نسبة الهداية إليه تعالى الخ فمعلوم أنسندت إلى غير الفاعل كما في قوله تعالى أن هذا القرآن يهدي للتي كان اسنادها مجازا وإن كان معناها حقيقيا وأما على طريق الاعتزلة حيث يعملون معناها الحقيقي لازمة أو متعدية من أفضل العبد ومخالفاتهم دون الباري تعالى فيجعلونها في اسنادها إلى الباري مجازا لغويا بمعنى الارشاد بتصب الادلته أو منح الاطلاقات كما يأتي وإن كان معناها حقيقيا فتأمله واحفظه فإنه من البدائع الدقيقة جدا (قوله لا يقبل التعليق بالمشيئة الخ كتب عليه مثل الوجد أن صالا (قوله لا يخص المؤمن الخ) كتب عليه مثل الارشاد إلى طريق الحق (قوله ليس مضافا الخ) كتب عليه مثل التسمية مثلا والارشاد المذكور وهذا مبنى على أن الایجاد غير مختص به انتهى أقول أيضا وبطريق معاني الاشتغال كالأهل والاعتدال كحق شرح المقاصد لا يقابل الهداية (قوله نقي الصحة القديمة بل الظاهر أن نسبتها إلى غيره تعالى بطريق الصوز الخ) أقول فيه نظر ظاهر لما تحقق آنفا أن نسبتها إلى العبد

لما أنه بأقداره تعالى (وأما اللطف والتوفيق والعصمة فعندنا خلق قدرة الطاعة) في العبد (والخذلان خلق قدرة المعصية) فيه بناء على أنهم معرض لا يبقى زمانين فيكون مع الفعل (وقيل العصمة) هي (أن لا يخلق الله في العبد الذنب) كما هو المروى عن بعض أصحابنا (وقيل خاصية) في نفس الشخص أو بدنه (يتمتع معها صدور الذنب) عنه وروايته حينئذ لا يصح تكليفه بترك الذنب (وعند المعتزلة اللطف ما يختار المكلف

كالباري بطريق الحقيقة نعم نسبتها إلى مالا قدرة له كالقرآن ونحوه بطريق التجوز كما مر وصرح به في شرح المقاصد كيف ولو كان نسبتها إلى غيره تعالى مطلقا مجازية كان نسبة جميع أعمال العباد إليهم مجازية ولم يقل به أحد وعله لهذا ترك هذا في نسخته الجديدة كما لا يخفى على متصعبي نسخ الشرح قدس (قوله لما أنه بأقداره وغكبيه الخ) بيان للنسبة الصحيحة للتجوز (قوله وإضافة القدرة إلى الطاعة والمعصية الخ) أقول مرادهم من خالق قدرة الطاعة أو قدرة المعصية إما خلق الصفة الحقيقية التي هي المبدأ أو خلق تعلقها وكلاهما باطل هنا أما الثاني فظاهر لما مر أنه أمر إضافي اعتباري لا يقتضي موجدا وأما الأول فلأنه لا اختصاص له ببناء من الأفاعير إذ الممتزلة أيضا لا ينكرون أن خلق المبدأ لله تعالى فالتحقيق هو أن المراد أن التوفيق عبارة عن خلق الطاعة للعبد عند تعلق قدرته بها والخذلان خلق المعصية له عند تعلق قدرته بها وإضافة القدرة إلى الطاعة والمعصية إنما هي للنسبة المخصوصة الحاصلة بينها وبين واحد منها عند خلق الله ذلك الواحد عند تعلقها فلا اشكال أصلا فقول الشارح «مد ظله» منكرة بعدم تساوي نسبتها الخ وكذا قول المصنف رحمه الله في شرح المقاصد وهذا مبني على أن القدرة مع الفعل وليس نسبتها على الطرفين سواء انتهى أن أراد بهما هذا التحقيق فذاك وإن أراد بهما الإرادة فدفع بهذا التحقيق فاحفظه فإنه من بدائعنا (قوله ورد بأنه حينئذ الخ) أقول لم لا يجوز أن تكون تلك الخاصية عبارة عن ملكة يتمتع معها صدور التجوز والذنب مع القدرة عليه

عنده الطاعة) تركا أو اتيانا (أو يقرب) المكلف (منها مع تمكنه في الحالين)
 أى الترك والاتيان (ويسميان) اللطف (المحصل) للواجب وترك القبيح
 (و) اللطف (المقرب) منهما (و) يخص باسم (التوفيق اللطف المحصل
 للواجب والخذلان) عندهم (منع اللطف و) يخص باسم (العصمة اللطف
 المحصل ترك القبيح)

﴿فصل والاجل﴾ في اللغة الوقت وأجل الشيء يقال لجميع مدته ولا آخرها ثم
 شاع استعماله في آخر مدة الحياة كما قال (الوقت الذي علم الله بطلان حياة الحيوان
 فيه وهو واحد) لا يتغير بربقة دم أو تأخر بحسب الأسباب كما زعم المخالف
 (والمقتول ميت بأجله) أى في الوقت الذي علم الله في الأزل بطلان حياته فيه
 لا بفعل العبد (الآن موته مما خلقه الله عقيب فعل العبد) كالضرب

(قوله تركا أو اتيانا الخ) أى سواء كانت الطاعة من قبيل الترك كالامتناع من شرب
 الخمر ونحوه أو الاتيان كفعل الصلاة ونحوها فتدبر (قوله في الحالين أى الترك والاتيان الخ)
 أى مع التمكن على الاتيان في حال الترك وعلى الترك في حال الاتيان بالنظر إلى ذات القدرة
 فأقول ويمكن أن يراد من الحالين حال الاختيار وحال التقريب أى اعتبار في اللطف
 التمكن على الفعل والترك سواء لظفا بمحصلا أو مقربا بل أقول تأخير قوله مع التمكن
 الخ منهما أظهر في هذه الإرادة فتفطر جدا (قوله أى في الوقت الذي علم الله تعالى في
 الأزل الخ) أى خلق الله تعالى وإيجاده في الوقت المذكور كما يقتضيه سوق عبارة
 الشارح إلى آخر البحث فانهم (قوله لا بفعل العبد) أى لا بإيجاده وتأثيره اذ ليس
 للعبد كما مر الا الكسب الذي لا يقتضى الوجود والا فلا شك أن موت المقتول من
 متولدات فعل العبد الذي هو القتل أمضى التعلق وقدرته بإزهاق الروح لسكن من غير
 إيجاد وتأثير كما في سائر الافعال الصادرة من العباد على ما حتمت سابقا (قوله كالضرب)
 الأولى كالقتل كما تصرح به عبارة المصنف في شرح المقاصد فليتأمل

فيتوهم أنه بفعله وليس كذلك اذ لا مباشرة منه فيه ولا توليد (ووجوب الجزاء على القاتل) ليس لما ثبت في المحل من الموت فانه ليس فعله لا مباشرة ولا توليد ابل (لما اكتسبه من الفعل) المنهى بالاسباب المفضية اليه (و) لما (ارتكبه من النهي) عن ذلك بمباشرة ذلك الفعل المفضي الى الموت سيما عند ظهور البقاء وعدم القطع بالأجل (ومعنى زيادة العرف في العمر) كما ورد في الحديث لا يزيد

(قوله ولما ارتكبه من النهي الخ) لا يخفى ما فيه من المسامحة اه منه

(قوله فيتوهم أنه بفعله) أي بتأثيره وإيجاده كما سبق آنفا هذا هو التحرير الموافق لمعاد الشارح «مدظله» لكن أنت خير أن تحقيق كون أفعال العباد بخلق الله لا بخلق العبد بل بكسبه قد سبق مستوفى ومفصلا فقصور الماتن من حديث المقتول هو دفع ما يتوهم أن موته سابق على أجله حينئذ كان التحرير الموافق للراد أن يقال والمقتول ميت بفعل الله وتأثيره في أجله ووقته المعلوم إلا أنه لما خلقه الله عقيب فعل العبد والقتل الصادر منه توهم أنه سبق الأجل بقطع فعل العبد له وليس كذلك كما لا يخفى على المتأمل في المقام (قوله اذ لا مباشرة فيه ولا توليد الخ) كتب عليه فإن ما يشره هو الضرب وما تولد منه هو الأيلام والموت فعل الله انتهى . أقول فيه نظر فانه ان أراد بالمباشرة والتوليد ما اعتبر فيه الصدور بطريق التأثير بلا واسطة أو معها كما هو المراد في عبارة المعتزلة فيريد أن الضرب والأيلام ليس صدورهما بطريق التأثير وان أراد بهما ما اعتبر فيه الصدور أهم من أن يكون بطريق التأثير أو الكسب فلا امتناع من أن يجعل الموت أيضا فعل العبد ومن توليدانه كسبا وأيضا مقتضى التعليل وهو أنه لو كان هناك مباشرة أو توليد لصح أن يكون الموت بإيجاد العبد وليس كذلك فتقطنه (قوله ليس لما ثبت في المحل من الموت الخ) الأولى ما يظهر مما سبق منا أن يقول ليس بإيجاد الموت في

في العمر الا البر (كثرة الخير) وطيب العيش فانه في حكم الزيادة (لنصوص القاطعة على انه لا تقدم ولا تأخر على الاجل) قال تعالى ما تسبق من امة اجلها وما يستأخرون فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون

﴿فصل﴾ في (الرزق) هو (ماساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به) سواء بالتغذي أو بغيره مباحاً وحراماً فدخل رزق الانسان وسائر الحيوانات ويخرج ما لم ينتفع به وان كان السوق لا انتفاع لانه يقال فيمن ملك شيئاً وعلم ان من الانتفاع به ولم ينتفع به ان ذلك لم يصبر رزقه (و) على هذا (كل يستوفي رزقه ولا يبا كل أحد رزق غيره) ولا الغير رزقه (و) ذلك بخلاف ما اذا قيل (بدل فانتفع به) (لينتفع به) على ما هو عند البعض (وقد يخص بالما كول) لكثرة استعماله فيه (وقيدته المعتزلة بان لا يكون لأحد منعه فيخرج الحرام) لان الرزق مضاف الى الله تعالى وازدافه الحرام اليه تعالى قبيح بناء على أصلهم الفاسد (فلا يكون من رزق في جميع عمره بالحرام مرزوقاً) ذلك باطل اذ (قد دلت النصوص) القاطعة (على ضمانه) تعالى (الارزاق) قال تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ﴿خاتمة التفسير تقدير ما يباع به الشيء﴾ طعاماً كان أو غيره (ويكون غلاء) باعتبار الزيادة على المقدار الغالب في ذلك المكان والزمان (ورخصاً) باعتبار النقصان عنه (باسباب من الله) تعالى مما لا اختيار فيه للعبد كتقليل ذلك الجنس وتكثير الرغبات فيه وبالعكس أوله فيه اختيار كاختار الاجناس لكن مرجعه الى الله تعالى أيضاً (فالمسعر هو الله وحده) خلافاً للمعتزلة زعماء أنه قد يكون من أفعال العباد

(فصل) اجتمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فلا شاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه (والمعتزلة) من جهة ان ما هو قبيح منه

الحل بل لما كسبه الخ (قوله من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه الخ) حاصله أنا

يتركه وما يجب عليه بفعله و (أوجبوا على الله أمورا) بناء على أصلهم الفاسد من جعلهم العقل كما بالحسن والقبح ونحن لا نجعله كما كابل الحياكم هو الله تعالى فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه (وتحيروا في معنى الوجوب) عليه تعالى ففسروه تارة بأنه لا بد أن يفعله لقيام الداعي واتفاء الصارف وتارة بأن لتركه مدخل في استحقاق الذم (فتها اللطف) وهو كما مر ما يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية أو يختار عنده الطاعة كالارزاق وإكمال العقل ونصب الأدلة وما أشبه ذلك (لأن منعه نقض للغرض) الذي هو الاتيان بالأمور به ونقض الغرض قبيح يجب تركه ورد بالمنع لجواز أن لا يكون بعض الأمور به مرادا

والاعتزلة متفقون على أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب لكن الحكم بهاتين الساليتين أما عندنا فهو لا تنفاه الموضوع أعني القبيح والواجب بالنسبة إليه تعالى لأنهما بالشرع ومن متفرعات التكليف ولا يتصور تعلق التكليف بأفعاله تعالى كما سبق وأما عندهم فلاعتقادهم بتحقق الموضوع وسلب المحمول عنه يعني أن هناك قبيحا لا يفعله وواجبا لا يتركه فإن قيل لم لا يجوز أن يكون الوجوب في حقه مندهم بمعنى أن الفعل لا يتفك عنه ويلزمه قلنا هذا قول يكون الله موجبا في أفعاله غير مختار وهو خلاف معتقدتهم فإن قيل لهم أرادوا بالوجوب ما هو بالاختيار كما سبق أن الوجوب بالاختيار يحقق الاختيار قلنا فحينئذ لا يبقى بيننا وبينهم نزاع (قوله لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه) يعني كما أنه ليس موجبا في أفعاله لما ثبت من كونه قادرا مختارا خلافا للفلاسفة فكذلك لا وجوب عليه إذا ليست أفعاله مأثورة أو منبهة تعالى عن ذلك علوا كبيرا (قوله ففسروه تارة الخ) قد سبق ما يفيد أن نحو هذه تفاس لا تجديهم نفعا ولا تبين معتقدتهم فافهم (قوله كالارزاق وإكمال الخ) تمثيل لما يقرب الخ وما يختار عنده الخ كليهما (قوله وما أشبه ذلك الخ) كتب عليه من القوى والآلات ونحو ذلك (قوله بعض الأمور به مرادا) فلا يكون فرضا حتى يكون منعه نقض الغرض

أو لغرض أو بتعلق بنقضه حكمة (و) لان منعه (تقريب أو تحصيل للعصية)
 وذلك قبح ورد به تسليم أن إيجاد القبح قبح بان عدم تحصيل الطاعة أعم من
 تحصيل العصية وكذا عدم التقريب إلى الطاعة أعم من التقريب إلى العصية
 (ولان الواجب من الطاعة (لا يتم إلا به) لانه يحصل له أو يقربه وما لا يتم
 الواجب إلا به واجب (قلنا) ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مقدورا (ف) ليس
 مما نحن فيه على أنه (يجب أن لا يبقى كافر ولا فاسق) لان من الاطاف ما هو
 محصل ومن قواعدهم أن أقصى اللطف واجب (و) يجب (أن لا يخلو عصر من
 الانبياء والاولياء) يأمرهم بالمعروف ويدعون إلى الحق (و) منها (العوض) وهو
 نفع خال عن التعظيم يستحق (في مقابلة) ما يفعل الله تعالى بالعبد من (الآلم)
 والسقم (ونحوه) مما يجري مجراء كتفويت المنافع عليه فيخرج الاجر والثواب
 لكونهم اللتعظيم في مقابلة فعل العبد وكذا النفع المتفضل به لكونه غير مستحق
 (لأن تركه) قبح لانه (ظلم) فيجب فعله (واختافوا في وجوب كونه في الآخرة) فقليل

(قوله أو لغرض) عطف على قوله مرادا (قوله أو يتعلق بنقضه حكمة) عطف على قوله
 لا يكون لا على قوله يكون لكن ينبغي أن هذا النوع انما يكون بعد تسليم قبح نقض
 الغرض منه تعالى (قوله وجوب على المكلف بشرط كونه مقدورا) يعني انه قد
 تقرر أن أفعاله تعالى ليست مما يتعلق به التكليف فالوجوب بهذا المعنى هو الوجوب
 الشرعي الذي ليس مما نحن فيه (قوله على أنه يجب أن لا يبقى الخ) يعني بعد تسليم
 القاعدة المذكورة وتسليم أن ما نحن فيه هو هذا الوجوب فهو معارض بأن ذلك يستلزم
 أن لا يبقى كافر الخ واللازم باطل ضرورة (قوله فيخرج الاجر والثواب الخ) حاصله
 أن الواصل إلى العبد اما أن يكون نفعا أو ضرا والنفع اما أن يكون العبد مستحقا له
 أولا والثاني هو محض الفضل والاول اما أن يكون بتعظيم بأن يكون في مقابلة فعل العبد
 من الاتيان بالأوامر وترك المناهي فهو الاجر والثواب والعدل أولا يكون به بأن يكون
 في مقابلة فعل الله تعالى من الآلام والاسقام المعارضة للعبد فهو العوض وأما الضر

لأنه لا يجب دوامه وقيل نعم لان انقطاعه يوجب الالم فيستحق بهذا عوضا آخر

فهو العقاب الراسل اليه في مقابلة ارتكاب المناهي وترك الاوامر يطلق عليه وعلى الاجر والثواب لفظ الجزاء والجزاء مطلقا كالعوض واجب على الله عندهم لان كلا منهما مما يستحقه العبد فيكون تركه فيحيا لكن ترك المصنف هنا التعرض لوجوبه عندهم لما أن تفصيله يأتي في السمعيات فظهر أن المقصود من خروج الاجر والثواب هو الخروج من تعريف العوض لا الخروج عن الوجوب وأما الفضل فلان العبد غير مستحق له وغير واجب عندهم كما أن الكل كذلك عندنا (قوله لانه لا يجب دوامه الخ) حاصله أنهم اختلفوا في أن الامراض الواجبة على الله تعالى هل يجب أن تقع في الآخرة أو يجوز وقوعها في الدنيا ومبنى الخلاف أنها بعد الوقوع هل يجب أن تكون دائمة غير منقطعة أو يجوز انقطاعها فن قال يلزم دوامها قال بوجوب وقوعها في الآخرة دون الدنيا لان الدنيا بما فيها فانية غير دائمة بخلاف الآخرة بما فيها ومن قال يجوز انقطاعها مستندا الى أن العقلاء ربما يستحسنون الآلام بأعواض ومنافع منقطعة قال يجوز وقوعها في الدنيا الفانية هذا هو التحرير الذي فهمته من مراجعة شرح المقاصد فليراجع (قوله لان انقطاعه يوجب الالم الخ) أقول ههنا بحث وهو أنه ان أراد أن عدم كونه في الجنة يلزمه الانقطاع والادوام وان الانقطاع لكونه موجبا للاغتمام والالم يقتضى عوضا آخر وهكذا يلزم التسلسل وهو باطل فيرد عليه ان هذا التسلسل غير باطل لانه بمعنى عدم الوقوف الى حد وهو جائز كما قالوه في دوام نعيم الجنان كيف ولو سلم بطلانه لزم منه بطلان مدعى المستدل أعني وجوب دوام الاعواض وان أريد أن ذلك الانقطاع بوجوب ثوب الاعواض بالآلام والعوض يجب أن يكون مشوبا بالالم فيرد أن كل عوض من تلك الاعواض من حيث انه عوض للالم السابق عليه ليس مشوبا بالالم وأيضا لانسلم ان وقوعها في الدنيا يوجب انقطاعها الموجب الالم لانه ان أريد أنها اذا وقعت في الدنيا يلزم انقطاعها في حياة الشخص المستحق فالمنع ظاهر لجواز دوامها مادامت حياته وان أريد أنها تنقطع بموته كما هو الظاهر مما سبق من الاستدلال المذكور بفناء الدنيا بما فيها فسلم لكن لانسلم أن الانقطاع حيثئذ يوجب الالم ضرورة أن ادراك الالم يلزمه الحياة لكن ينبغي أن يعلم أن الاستدلال بما يلزم من الانقطاع

وهم ورد بجواز عدم شعوره بالانقطاع (وفي جبروطه بالذنوب) فن قال به قال
لولا لكان الكافر في كل وقت من أوقات الآخرة في نعيم العوض وعقاب الكفر
والجمع محال ومن لا قال عوض أهل النار بأسقاط جزء من عقابهم بحيث لا يظهر
لهم التخفيف وذلك بتفريق الجزء الساقط على الأوقات بحيث لا يتألم بانقطاع
التخفيف (و) اختلفوا (في أن أعواض الكفار والفساق وغير العاقل) كالصبيان
والمجانين والبهائم (تكون في الدنيا أو في الآخرة) وأعواض الكفار والفساق
في الآخرة بتخفيف العذاب (و) (في أن البهائم هل تدخل الجنة ويخلق فيها العلم)
بان ذلك عوض أم لا (ومنها الأصل للعباد في الدين) فقط كما ذهب إليه البصريون
من المعتزلة ويعنون بالأصلح الانفع (وقيل في الدنيا) أيضا كما هو مذهب
البغداديين منهم ويعنون به الأصل في الحكمة والتدبير سواء كان فيه نفع العبد
في الدين أو الدنيا أو كليهما ولم يكن (ولا خلاف) بين الفريقين (في) وجوب
(الأقدار والتمكين) عليه تعالى (لان تركه يخل) ان علم عما هو الانفع (وسفه)
أي جهل ان لم يعلم (فلنا فيلزم أن لا يخلق) الله تعالى (الكافر الفقير)

(قوله سواء كان الخ) أي بالنسبة إلى الشخص لا بالنسبة إلى الكل كما هو مذهب
الحكماء اه منه

الذي استدل به الشارح على وجوب كون العوض في الآخرة انما استدل به المصنف
في شرح المقاصد على دوامه للشخص المستحق فتأمل (قوله ورد بجواز عدم شعوره الخ)
أقول عدم الشعور بالانقطاع مادام الشعور باقيا مستبعد جدا فهذا الرد انما يلائم ارادة
الانقطاع بموت أو نحوه فتدبر (قوله أعواض الكفار والفساق الخ) أقول هذا
الاختلاف راجع إلى الاختلاف السابق بناء على التحرير الذي سبق منا فعيثد ينبغي
في دفع التكرار أن يقال ان مبنى الاول هو ما سبق ومبنى هذا في غير العاقل كالبهائم
هو الاختلاف في أنه هل تخسر أم لا وفي الكفار والفساق هو أنه هل يمكن اجتماع
العوض والتعذيب أم لا فتدبر ويمكن أيضا أن يحمل الخلاف السابق على غير ما حررناه

المعذب في الدنيا والآخرة سيما المبتلى بالآلام والاسقام (و) أن (لا يخلده في النار
 و) أن (لا يعمت المحسن و) أن (لا يبقى المسمى سيما إبليس وذرياته) حيث بأنون الناس
 بالاساءة من حيث لا يرونهم

﴿فصل﴾ في أسماء الله تعالى وبه تنهى مباحث الالهيات (تغاير الاسم) وهو
 اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يعم أنواع الكامة وقد يقيد بالاستقلال والتجرد
 عن الزمان على ما هو مصطلح النحاة (والمسمى) وهو المعنى الذي وضع الاسم
 بأزائه (والتسمية) وهي وضع الاسم للمعنى وقد يراد بهما ذكر الشيء باسمه
 (ضروري) لاختفاء فيه بعد تصور معانيها لكنه لما كان أكثر ما يقع في المحاورات

فتأمل (قوله المعذب في الدنيا والآخرة الخ) أقول هذا اليراد انما يتم لو أريد الاصلح
 للعباد كما ذهب اليه البصريون وأما على مذهب البغداديين الذين ينسبون به الاصلح في
 تدبير نظام العالم فلا فاتهم (قوله في النسخة الجديدة أى مدلول الاسماء بمعنى الموضوع له
 الخ) فيكون لفظ الاسم الواقع في هذا القول مرادا به مدلول مدلوله أعنى مدلول مثل الخالق
 الذي هو مدلول المركب من الالف والسين والميم كما يصرح به قوله الآتي قريبا ويراد
 بها مدلولات الالفاظ الخ فتدبر (قوله في تلك النسخة وذلك لانه كتب بـ (ما الخ) بيان
 لصحة اطلاق لفظ الاسم المركب من تلك الحروف واردة مدلول المدلول منه لكن
 أقول اذا قيل اسماء الله تعالى قديمة مثلا ويراد بها معاني العالم والقادر ونحوهما
 يتم أن تلك المعاني مدلولات الالفاظ التي هي العالم والقادر ونحوهما وأن تلك الالفاظ
 مدلولات لفظ الاسم المركب المذكور لكن لا يتم أن تلك المعاني نفس المسمى المراد به
 الذات على ما يصرح به كما هو ظاهر فان قيل لعله أراد «مدظله» أنه كثيرا ما
 يطلق لفظة أسماء الله ويراد منها المدلول الذي هو الذات قلت هذا ممنوع بل باطل
 كما لا يخفى فان قلت يأتي قريبا أنه اذا أريد بالاسم المدلول قد يكون نفس المسمى أى
 الذات وقد يكون غيره بل قد يقال انه حينئذ نفس الذات مطلقا نظرا للاحكام الواردة
 عليه قلت ذلك في الاسم الذي هو مصداق ذلك المركب كلفظ الله والخالق والقادر
 لاني المركب من تلك الحروف كما ينادى عليه ما يأتي من قوله كما اذا كان اسم الذات وقوله
 كالخالق وقوله سواء اسم الذات أو الصفة فظهر أن المراد من الاسم في قول الممان

من الأسماء هو الاسم الذي أريد به المدلول دون اللفظ وكانت الأحكام الواردة عليه
 واردة على مدلوله كما في زيد كاتب والمدلول هو المسمى أطلق البعض القول بأن الاسم
 نفس المسمى ثم لما كان مجرد ذلك غير كاف في صحة القول المذکور ضرورة
 أن اللفظ غير المسمى وإن أريد به المدلول قال المصنف (والقول بأن الاسم نفس
 المسمى و) أن (التسمية غيرهما) ليس على ظاهره بل (أريد بالاسم) في
 هذا القول (المدلول) أي مدلول ما صدق عليه الاسم تجوزا لأنه لما لم يكن اللفظ
 ملحوظا قصد بل تبعا وآلة للمعنى جعل كأن لم يكن مذكورا بل المذکور هو المدلول

(قوله بأن الاسم نفس المسمى الخ) المقصود من الاسم هو المسمى وأين هذا من النسبة اه منه

أريد بالاسم ليس هذا اللفظ في القول المذكور كما صرح به في هذه النسخة والنسخة
 القديمة بل المراد به هو الواقع في نحو قوله تعالى هو الله الخالق البارئ المصور فيكون
 المراد به في ذلك القول هذه الأسماء مراد بها مدلولاتها يعني أن تلك الأسماء إذا أريد
 بها معانيها لأنفسها فمدلولاتها نفس المسمى فيكون نسبة المسمى إليها مجازا في الاستناد
 باعتبار مدلولاتها فتوجيه النسبة في النسخة القديمة بقوله لأنه لما لم يكن اللفظ ملحوظا
 قصدا بل تبعا وآلة للمعنى جعل كأن لم يكن مذكورا بل المذکور هو المدلول فقط
 انتهى أولى من توجيهها المذكور في هذه النسخة ويؤيد هذا ما في شرح المقاصد مما
 حاصله أنه ليس الخلاف في أن لفظ الاسم المؤلف من السين والميم هل هو موضوع اللفظ
 الثقل أو المعناه بل الخلاف إنما هو في الأسماء التي لفظ الاسم واحد منها ولا خفاء في أنها
 في نفسها أصوات وحروف وهي غاية لمدلولاتها وإذا أريد بها المدلولات فلا خفاء في أنها
 نفس مسمياتها من غير احتياج إلى الاستدلال فانه بمنزلة قولنا ذات الشيء ذاته فان قيل
 إذا كان ما ذكر ظاهرا فما وجه هذا الاختلاف المشهور بين العقلاء قلنا ما يصدق عليه
 الاسم إذا وقع في الكلام قد يراد به معنى كقولنا زيد كاتب وقد يراد به نفس اللفظ
 كقولنا زيد اسم معرب حتى أن كل كلمة فانه اسم موضوع بإزاء لفظه يعبر به عنه
 فيثبت لا يبعد أن يقع بهذا الاعتبار استنباه يفضي إلى الاختلاف المذكور انتهى
 (قوله في النسخة القديمة أي مدلول ما صدق عليه الاسم تجوزا الخ) أقول لما قررنا أن المراد
 من الاسم في قوله أريد بالاسم ما صدق هو ما صدق عليه الاسم من الخالق وغيره كما

فقط فالمراد أن مدلول الاسم نفس المسمى وقد يقال إذا أريد بالاسم المدلول
فقد يكون نفس المسمى كاسم الذات وقد يكون غيره كأسماء الأفعال وقد لا
ولا كأسماء الصفات على ما نسب إلى الشيخ هذا (و) من ههنا يعلم أن (التسبيح)
من القائلين بالنفسية (بقوله تعالى) أي ما عسك به من قوله تعالى (سبح
اسم ربك الأعلى) لأن التسبيح للذات دون الاسم (و) من القائلين بالغيرية (بقوله
تعالى والله الأسماء الحسنى) لما أن المسمى واحد (ليس محل النزاع) فإن الكلام
فيما صدق عليه مدلول الاسم وإن مدلول لفظ الاسم هو اللفظ دون الذات فكيف

(قوله فالمراد أن مدلول الاسم نفس المسمى الخ) فإن قيل فعلى هذا لا يكون محل النزاع
لأنه من قبيل حمل الشيء على نفسه وهو ضروري قلنا لما كان الاسم قد يطلق على
نفس اللفظ وقد يطلق ويراد به المدلول فلا بعد أن يكون ذلك منشأ الاشتباه على أن
لأنه لم يعدم اختلاف المدلول والمسمى بحسب المفهوم وهذا القدر كاف اهـ منه
(قوله هو اللفظ دون الذات) فإن قيل أرادوا الاسم الذي هو مدلول هذا اللفظ ولا شك
أن أسماء الذات قلنا فيلزم أن لا يكون المراد من هذا اللفظ أسماء الذي هو اللفظ فلا
يكون عين أسماء مع أنه بما صدق عليه الاسم أيضا فالحق أن المراد به نفس اللفظ
الذي هو أسماء ويكون إيقاع التسبيح عليه أما على سبيل التجوز أو على الحقيقة اهـ
منه « مدخله »

اعترف به هنا لم يكن إرادة المدلول الذي هو المسمى منه مجازا كما هو الظاهر نعم نسبة
التفسيه إليه في قولهم الاسم نفس المسمى مجاز في الاسناد كما سبق لكن أين هذا من ذلك فتأمل
(قوله في النسخة الجديدة وقد يكون غيره كالخلق فإن مدلوله الخ) اقتصر في هذه النسخة
على الاسم الذي هو نفس المسمى والذي هو غيره من غير تعرض لما هو ليس هو ولا غيره
نظرا إلى المعنى المشهور للغيرية أعني نقيض هو هو خلاف ما عليه الشيخ الأشعري
ومن ههنا تعرض لما هو عليه بما كتب ههنا في الحاشية بقوله ومن ههنا ذهب الشيخ
إلى تثليث الأسماء منها ماهي عين المسمى وهو اسم الذات ومنها ما هي غيره وهي
أسماء الأفعال ومنها لاهين ولا غير وهي أسماء الصفات انتهى بخلاف النسخة القديمة

يتوهم أن يكون نفس الذات غاية ما في الباب أن يكون إبقاء التسيج على الاسم على سبيل التجوز وذلك لا يفيد النفسية بل يؤكدها الغيرية على أنه كما يجب تنزيه ذاته وصفاته عن النقائص يجب تنزيه الألفاظ الموضوعية له تعالى عن الرفث وسوء الأدب (ومبنى الخلاف) أي منشؤه (أن الاسم) كزيد (إذا أطلق فالمراد به المسمى كما في زيد كاتب) فإن الكتابة فعل الذات (أو نفس اللفظ كما في زيد مكتوب) فإن المكتوب نقش اللفظ فلا يبعد أن يقع لهذا اختلاف في أن الاسم نفس مسماه أو غيره كما مر ثم لا خلاف في جواز إطلاق الأسماء والصفات عليه تعالى إذا ورد اذن الشارع وعدم جوازه إذا ورد منعه (و) أما (إذا اتصف البارئ بمعنى ولم يرد به) أي

(قوله أي منشؤه الخ) ويجوز أن يكون المبني على ظاهره ويكون معنى كلامه أن مبني قول من يقول إن الاسم نفس المسمى هو أنه قد يطلق الاسم ويراد به المسمى وبني قول الآخر أنه قد يطلق ويراد به نفس اللفظ اهـ منه «مد ظله»

فانه ثلث فيها الأسماء كما هو رأي الشيخ (قوله يكون نفس الذات) كتب عليه وهذا هو المراد بقول المصنف اهـ يعني قوله في بيان قولهم الاسم نفس المسمى إذا ظاهر أن القضية كلية فتدبر (قوله في النسخة القديمة) فإن المكتوب نقش اللفظ الخ أي خطه ورقه فيكون دالا على أن نسخة المتن هو النقش بالنون والقاف والشين لا النفس بها مع الفاء والسين كما سبق مما نقلناه من شرح المقاصد حيث مثل فيه بقوله زيد اسم معرب فإن الاسم كما سبق أوائل الفصل هو اللفظ سيما إذا قبل بالأعراب بخلاف ما هنا فإن الكتابة إنما هي النقوش والرقوم ثم ينبغي أن يعلم أن هنا بحثا وهو أنه ظهر مما نقلناه من شرح المقاصد أن منشأ الاشتباه والاختلاف في أن الاسم عين المسمى أو غيره هو أنه قد يطلق ويراد به معنى كما في زيد كاتب وقد يطلق ويراد به عين اللفظ ونفسه كما في زيد معرب أو ملفوظ وأما أنه قد يطلق ويراد به نقشه ورقه كما في زيد مكتوب ومنقوش فلا دخل له في ذلك إذ لم يختلفوا في أن نقوش اللفظ غير المسمى كما لا يخفى ومن هنا يعلم أن الشارح «مد ظله» غير نسخة الشرح إلى أنه زاد على قول المتن كما في زيد مكتوب قوله أو ملفوظ الخ إشارة إلى

بلفظه (اذن ولا منع ولا مجرد) أى مرادف لفظه (وكان مشعرا بالجلال
 فهل يجوز اطلاقه عليه تعالى منه الجمهور) لانه لا يجوز أن يسمى النبي صلى الله
 عليه وسلم بما ليس من أسمائه بل لوسمى واحدا من أفراد الناس بما لم يسم به أبواه
 لما ارتضاه فالبارى تعالى أولى (ولم يجز) بالاتفاق (مثل العارف والفطن
 اتوهم الاخلال) لشهرة استعماله مع خصوصية تمتنع في حقه تعالى فان المعرفة
 قد تشعربسبب العدم والفظانة. مرة ادراك ما يراد تعريضه على السامع
 فتكون مسبوبة بالجهل (ولامثل الحارث والزارع) وان كان واقعا في الكتاب
 (اعدم الاجلال) ولا يكتفى في صحة الاجراء على الاطلاق مجرد الوقوع في الكتاب

ما ذكرنا فتدبره جدا لكن أقول لا كلام في اطلاق اللفظ وإرادة معناه كما هو ظاهر وكذا
 لا كلام في اطلاقه وإرادة نفسه وعينه كما صرح به المصنف فيما نقلناه حيث قال كل
 كلمة فانه اسم موضوع بأزاء لفظه يعبر به عنه وأما أن اللفظ موضوع لنقشه ورقمه
 فلم يمهّد منقولا عن أحد بل الامر بالعكس كما مر في بحث الموجود أن الخطوط دوال
 موضوعة للالفاظ فحينئذ لا بعد في أن يقال قواما زيد مكتوب ونحوه مشتمل على المجاز
 في الاستناد بأن يكون زيد مستملا في الموضوع له أغنى لفظه فيكون اسناد المكتوب
 اليه مجازا باعتبار رقمه ونقشه فحينئذ تكون نسخة المتن هو النفس بالنون والقاء والسين
 وينطبق المثال على المرام ويندفع البحث المذكور فتأمله فان الامساك عن نحو هذه
 التصديقات ليس سبيل ذوى الاحلام (قوله لشهرة استعماله مع خصوصية الخ) حاصله
 انه وان جاز استعمال منلهما مع عدم اعتبار تلك الخصوصية المتمتعة في حقه تعالى
 لكن المشهور الكثير مع اعتبارها فلو أطلق عليه تعالى وقع في الوهم اعتبار تلك
 الخصوصية بسبب تلك الشهرة وذلك اخلال مانع من اطلاقه عليه تعالى فيكون حينئذ
 قوله مع خصوصية تمتنع الخ ظرفا لغوا متعلقا بالاستعمال وليس المراد أن شهرة
 الاستعمال مانع واعتبار الخصوصية مانع آخر كما يتوهم من كون قوله مع الخ ظرفا
 مستقرا فانهم

أو السنة بحسب اقتضاء المقام بل يجب أن لا يخلو عن نوع تعظيم ثم اعلم أن مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات وقد يكون مأخوذاً باعتبار الأفعال والصفات والسلوب والاضافات وقد يكون مأخوذاً باعتبار الأجزاء (ولا خلاف في كثرة أسماء الله تعالى باعتبار الصفات والأفعال والسلوب والاضافات و) كذا (لا) خلاف (في امتناع ما يكون باعتبار الجزء) إذ لا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطاق اسم باعتباره عليه تعالى كالجسم على الإنسان (والحق ثبوت ما هو باعتبار نفس الذات وهو لفظ الله) فانه علم للذات (وان كان) مأخوذاً من الاله بحذف الهمزة وادغام الادم وكان (الاله اسماً للعبود) مطلقاً فان ذلك لا ينافي العلية وقيل غـير جائز لان الوضع يقتضي العلم بالموضوع له ولا سبيل الى العلم بحقيقة الذات وأجيب بأنه يكفي معرفة الموضوع له بوجه ككونه واجب الوجود على أنه يجوز أن يكون الواضع هو الله تعالى (ولا تنحصر أسماءه في تسعة وتسعين) وان ورد ان الله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة اذ ربما لا يكون اسم العدد لثبوت الزيادة بل يجوز أن يكون لغرض آخر كزيادة الفضيلة أو أن من أحصاها دخل الجنة في موضع الوصف

(الباب السادس في السمعيات)

أى في الامور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة أو تتوقف هي على السمع كالعباد وأسباب السعادة والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر والمعصية وفيه فصول

﴿الفصل الاول﴾ في النبوة (النبي انسان بعثه الله) الى الخلق (لتبليغ ما أوحى اليه)

(قوله بل يجب أن لا يخلو عن نوع تعظيم) حاصله أن مجرد الوقوع في ذلك ليس اذناً من الشارع تعالى لجواز أن يكون الاطلاق منا ويكون وقوعه فيه يقتضي المقام فجواز الاطلاق يتوقف على الاذن الصريح من الشارع أو الاذن الضمني بأن يقع في الكتاب أو السنة ومع ذلك لا يكون خالياً من نوع تعظيم ورعاية أدب فتبصر (قوله في موضع الوصف) فيفيد أن أسماء الله التي بهذه الصفة

اليهم (وكذا الرسول وقد يخص الرسول عن شريعة وكتاب) واعترض بما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب فقبل من له كتاب أو نسخ لبعض أحكام الشريعة السابقة والنبي قد يخلو عن ذلك (ثم البعثة لطف من الله تعالى وفضل) منه للعالمين لانه (يتضمن مصالح كما صدق له قل) فيما يستقل بعرفته مثل وجود الباري تعالى وعلمه وقدرته (ومعاونته) فيما لا يستقل به مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني (ورفع الاحتمال) كازالة الخوف الحاصل عند الايمان بالحسنات لكونه تصرفا في ملكه بغير اذنه (وبيان المبهم) بمنافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تنفي بها التجربة الا بعد ادوار مع ما فيها من الاخطار وبالجملة فمنافع البعثة أكثر من ان نحصى ولذا قال بوجودها المعترلة

سبعة وتسعون فلا ينافي أن يكون له تعالى أسماء أخر ليست بهذه الصفة ثم ان قيل إن الاسم الاعظم ان كان خارجا من هذه الجملة فكيف تختص بهذا الشرف وان كان داخلا فيها فكيف يصح أن الاسم الاعظم يختص بعرفته نبي أوولى وان معرفته سبب لكرامات عظيمة ممن عرفه أجيب بأنه يحتمل أن يكون خارجا ويكون زيادة شرف هذه الجملة بالنظر الى ما عداها مما عداها ويحتمل أن يكون داخلا ويكون المراد من معرفته المذكورة معرفته بعينه فافهم ثم اختلف في معنى احصائها فقبل هو الاجتهاد في النقاطها من الكتاب والسنة وجمعها وحفظها وقيل هو عداها والتلفظ بها من غير اصرار وقيل هو حفظها والتأمل في معانيها والله اعلم (قوله واعترض الخ) منشأ الاعتراض هو اعتبار اجتماع الكتاب والشريعة في الرسول على ما يقتضيه التعبير بالواو الواصلة فاذا غير الى التعبير بأو الفاصلة اندفع الاعتراض وفي قول ثالث اعتبار كون الرسول أخص من النبي أيضا لكن بأن النبي من أوحى اليه سواء أمر بالتبليغ أولا والرسول من أوحى اليه وأمر بالتبليغ وعدم ورود الاعتراض المذكور على هذا القول أظهر من أن يخفى لكن ينبغي أن يعلم أن ما اشهر من أن عدد الانبياء أكثر من عدد الرسل يجب أن يكون مبنيا على القول بأن الرسول أخص من النبي لان ذلك ينافي تساويهما كما لا يخفى (قوله بوجودها المعترلة) لكونها

ويلزمها الفلاسفة فان قيل البعنة تشوقف على علم المبعوث بان الباعث هو الله تعالى (و) لاسيما الى ذلك فلنا يجوز أن (يعرفها المبعوث بنصب الأدلة) له الدالة على أن القائل له أرسلتك هو الله تعالى دون الجن بان يظهر الله له آيات ومعجزات يتقاصر عنها جميع الخلق وتكون مفيدة ذلك العلم (أو) بخلق (العلم الضروري) فيه بانه المرسل ولا يرد أن العمد في باب البعنة هي التكليف وهو لا يليق بالحكيم اذ لا يشتمل على فائدة للعبد لانه في حقه مشقة ولا له عبودية لتعالیه عن الاستفادة والانتفاع (و) ذلك (لان) (منافع التكليف أكثر من مضاره وإن خفيت تفاصيل البعض عن البعض كهيأت الصلاة و) هيأت (الحج ونحوهما وطريق ثبوتها) أي البعنة هو (المعجزة) مأخوذة من المعجز المقابل للقدرة وحقيقة الإعجاز اثبات المعجز ثم استعير لظهاره ثم أسند مجازا الى ما هو سبب المعجز وجعل اسماله فالتاء للنقل (وهي) في العرف (أمر) خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة) وانما قال أمر ليتناول الفعل كالتفجير الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار واحترز بقوله مقرون بالتحدي

لطفا وصلاحا للعباد كما مر (قوله ويلزمها الفلاسفة الخ) لكونها سببا للخير العام المستحيل عندهم تركه في الحكمة والعناية الالهية لكن الحق هو أن البعنة رحمة من الله يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو المذهب في سائر اللطاف من غير أن يبتنى على استحقاق من المبعوث على ما هو مقتضى مذهب اليه المعتزلة ولا على اجتماع أسباب وشروط كما هو مقتضى رأى الفلاسفة بل الله يختص برحمته من يشاء من عباده (قوله ولا يرد أن العمد الخ) وأيضا لا يرد ما قولوا من أنما نجد الشرائع مشتملة على أفعال وهيئات لا يليق بالصانع اعتبارها والأمر بها كما يشاهد في أعمال الحج والصلاة ونحوهما مما هو خارج عن قانون العقل وعدم الورد ظاهر مما سبق من مبنى قواعدنا (قوله ثم اسند مجازا الخ) فان المظهر حقيقة هو الله تعالى (قوله فالتاء للنقل) أي من الوصفية الى الاسمية وقيل للبالغة (قوله واحترز بقوله مقرون الخ) واحترزه أيضا من أن يتخذ الكاذب معجزة من مضى من الانبياء حجة لنفسه ثم انه قد يقال يبنى داخل في التعريف اتخاذ الكاذب معجزة من يعاصره من الانبياء حجة لنفسه فلا بد لأخراجه من قبله آخر أفضى ظهور ذلك الأمر على يد المدعى وكونه من جهته وأيضا يبقى داخل

عن الكرامات وبقيده عدم المعارضة عن العجز (ووجه دلائلها) على صدق دعوى الرسالة (انها) عند التحقيق (بمغزلة صريح التصديق) لما جرت به العادة من أن الله تعالى يخلق عظيمها العلم الضروري بالصدق (كمن يقول الدليل على أني رسول

فيه اذا قال مجزى نطق هذا الجماد . مثلا فنطق بأنه مفتر كذاب فلا بد لاجراجه من قيده الموافقة للدعوى وقد يجاب عنهما بأن ذكر التصديق مشعر بكل القيدين اذ معناه طلب المعارضة فيما جعله المدعى شامدا لدعواه وتجهيز الغير عن الاتيان بمثل احدا . لكن أقول لانسلم ان نطق الجماد في الصورة الثانية ليس مجزى ولا نسلم أنه ليس موافقا لدعواه لم لا يجوز أن يكون قصده هو نطق الجماد مطلقا وقد حصل فيكون تصديقا له من أنه في دعواه الرسالة وموافقا لما ادعاه نعم لو قال مجزى نطق الجماد بأنى صادق ونطق بأنه مفتر كذاب لم يكن موافقا له اذ ليس ذلك تصديقا له من أنه لكنه مناقضة في المثال فليتأمل ان قيل قيد المقرون بالتحدى يخرج الارهاصات المتقدمة على البعثة مع أن أكثرهم عدوها من المجزات أجيب بان عدها منها انما هو على سبيل التغليب والتشبيه ولا فهي في الحقيقة تأسيسات لقاعدة البعثة لا مجزات لكن بني أن هذا القيد يخرج المجزاة التي قد تتأخر عن التحدى كما اذا قال مجزى ما سيظهر منى في يوم كذا ثم ظهرت وأجيب بأن التأخر بزمان يسير يعد مثله في العرف مقارنة فلا اشكال وان كان بزمان طويل فالمجزة هو ذلك القول المقارن فانه اخيار بالغيب غاية الامر أن العلم بانجازه يتراخى الى وقت وقوع ذلك الامر هذا عند من يشترط المقارنة وأما من لا يشترطها ويجعل المجزة نفس ذلك الامر فالامر عنده سهل * ثم اعلم أن الاولى في تفسير المجزة بحيث لا يرد عليه شيء مما ذكر أن يقال هي أمر يدل على تصديق الله للدعى في دعواه الرسالة فتأمل واحفظه فانه من وداعنا البديعة (قوله وبقيده عدم المعارضة الخ) المراد بعدم المعارضة أن لا يظهر مثله ممن ليس بنبي وأما من نبى آخر فليس بمراد ثم المراد من ظهور ذلك الامر الخارق هو أن يكون في زمان التكليف لان ما يظهر في قرب الساعة وانتهاء التكليف لا يشهد بصدق الدعوى لكونه زمان نقض العادات كذا قالوا (قوله من ان الله تعالى يخلق عظيمها العلم الضروري بالصدق) هكذا رأينا جميع

هذا الملك) اليكم (أن) يخالف هذا الملك عاقبة بأن (يقوم عن سريره ثلاثا) ويقعد (ففعله فانه) يكون تصديقه (و) (يحصل به العلم الضروري) بصدقه من غير ارتياب (ولا يقدح فيه) أى فى دلالة على الصدق وحصول الجزم (احتمال أن) لا (يكون ذلك) الامر من الله تعالى بل مستندا الى مدعى الرسالة (لخاصية فيه) فى نفسه أو بدنه (أو لاطلاع منه على خاصية فى بعض الاجسام) يتخذها ذريعة الى ذلك (أو) يكون مستندا الى (وضع فلكي) لا يطلع عليه غيره (أو يكون من ملك أو جن أو) يكون (ابتناء عادة) أراد الله اجراءها أو تكرر عادة لا تكون الا فى دهور متطاولة (أو) يكون مما يعارض الا أنه كان (متروك المعارضة) له - دم بلوغه الى من يقدر على المعارضة (أو) بلغه لكنه تركه (للمانع) كالخوف والاشتغال بما هو أهم أو لا يكون ذلك منه تعالى لغرض لا تنفاء الغرض فى أفعاله على ما هو المذهب (أو) يكون لغرض لكنه (للاغرض التصديق) أى لا لأن يصدق مدعى الرسالة (بل) لثبوت غرض آخر مثل أن يكون (اجابة للدعوة أو هجزة لنبي آخر الى غير ذلك) من الاحتمالات

نخ هذا الشرح قدبة جديدة لكن لى فيه بحث طويل وهو أنه لو سلم أن من عادة الله أن يخلق عقيب المعجزة العلم الضروري بصدق مدعى الرسالة كان دلالة المعجزة على صدق دعواها ضرورية بديهية فلم تحتاج الى الاستدلال عليها بأنها بمنزلة تصديق الله لدعوى المدعى مع اتفاقهم على انها نظرية كما يصرح به قوله ووجه دلالتها الخ وأيضا لو كان العلم الحاصل بصدق المدعى ضروريا لكان حيث لا يتخلف عن العلم بالامر الخارج واللازم باطل كما وقع لكثير من أهل النفاق والكفر وأيضا لو كان ضروريا بديهيا لم يقع متعلق التكليف واللازم أيضا باطل اتفاقا وأيضا تعليل كون المعجزة بمنزلة صريح التصديق من الله بقوله لما جرت به العادة من أن الله تعالى يخلق مما لا يخفى ما فيه فالتحقيق ان العلم بصدق مدعى الرسالة ليس بضرورى بل هو نظرى مكتسب من كون اظهار المعجزة على يده تصديقا من الله له كان تقول صدق الله ذلك المدعى باظهار الخارج على يده وكل من صدق الله فيما ادعاه فهو صادق نعم العلم بأن اظهار الخارج

مثل أن يكون إضلال الخلق على ما هو المذهب من أن الله تعالى يضل من يشاء (فإن الاحتمالات) والتجوزات (العقلية لاتنافي العلوم القطعية العادية) الضرورية فحين نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب ظهور المجزة من غير التفات إلى ما ذكر من الاحتمالات لا بالنفي ولا بالاثبات (على أن الكلام فيما ثبت المعجز عن معارضته) وحصل الجزم بأنه خارق للعادة (مع فرط الاهتمام) من المتخذين بها وكونهم أحق بها إن أمكنت لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب على أهل زمانه وتفاخروا به كالسحر في زمن موسى عليه السلام والموسيقى في زمن داود عليه السلام والفصاحة في زمن محمد صلى الله عليه وسلم فلا يحتمل أنه متروك المعارضة (وإنه) أي ذلك الأمر (شيء لا مؤثر فيه إلا الله) مثل أحياء الموتى وانشقاق القمر وانقلاع الشجر وتسليم الحجر والمدر فلا يتوهم أنه لخاصية فيه أو في بعض الأجسام أو غير ذلك من الاحتمالات على أن مجرد التمكين ونزله المدفع من القادر المختار كاف في إفادة المطالب وان ترتب الغايات على بعض أفعاله مما لا خفاء فيه وإن لم نجعلها أغراضه ونحن لانقول أنه فعل المعجزة لغرض

على يده بمنزلة صريح التصديق من الله له ضروري لما جرت عادة الله بأن يخلق عقيب ظهور ذلك الأمر على يده العلم الضروري بأن الله صدقه في دعواه لكن أين هذا من ذلك فالظاهر أن ما ذكر مأخوذ من شرح المقاصد وهو محرف هنا والصحيح هو أن يقال بالتصديق من باب التفصيل بدل قوله بالصدق وكذا فيما يأتي من قوله فحين نقطع بحصول العلم بالصدق بأن يقول بدله بالتصديق لأن المراد من العلوم العادية دنا كما ظهر مما مر آنفاً وبما يأتي من العلاوة هو العلم بأن المعجزة بمنزلة صريح التصديق من الله لا العلم بصدق المدعى على ما لا يخفى على الفطن الحاذق ثم إذا تقرر أن حصول العلم بالصدق حصول اكتسابي اختياري لا ضروري اضطراري اندفع ما اشتهر من أن حصوله من النظر إما أن يكون بطريق العادة كما هو رأي الشيخ فيلزم أن لا يكون من لم يصدق المدعى كافر الجواز كونه معذورا بعدم خلق الله تعالى العلم له عقيبه والاجماع

التصديق بل انها دلت على تصديق الله اياه وأنه صادق في دعواه (و) بذلك يحصل لنا التصديق به (ان حصول التصديق) أي تصديقه تعالى اياه (لا يتوقف على كونه غرضاً) له تعالى بل مجرد اظهار المعجزة على يد مدعى النبوة يكفي في ذلك (و) لذلك (لا) يتوقف أيضاً على (كون الباعث) تعالى (صادقاً في اخباره) بأن هذا المدعى

بخلافه واما أن يكون بطريق لزوم العقلي كما هو رأى كثيرين ولزم أن لا يختلف من النظر والادّعاء باطل كما سبق آنفاً فنذكره جداً (قوله وبذلك يحصل لنا التصديق به الخ) أي وبفعل المعجزة يحصل لنا العلم الضروري بأن ذلك تصديق من الله لمدعى الرسالة من غير طرق الاحتمالات ثم العلم الاكتسابي بأنه صادق في دعواه (قوله ولذلك لا يتوقف أيضاً الخ) أي لأن مجرد اظهار المعجزة والتمكن وزك الدّفع من القادر المختار كاف في حصول العلمين الضروري والاكتسابي لا يتوقف الخ ثم اعلم أن هذا إشارة الى دفع ما أورد من الدور اللّازم من بيان وجه دلالة المعجزة على صدق مدعى الرسالة وتفصيله ان ههنا ثلاث مقامات الاول تحرير وجه الدلالة وهو أن اظهار المعجزة على يد مدعى أن الله صدقه أي نسيبه الى الصدق في دعوى الرسالة وكل من كان كذلك فهو صادق فدعى الرسالة صادق والثاني بيان لزوم الدور وهو أن الكبرى انما تتم بعد استحالة الكذب على الله ولا سبيل اليه بدليل العقل لتوقفه على المقدمتين الآتيتين المنوعتين عقلاً كما سيصرح به الشارح «مدخله» فانهصر ذلك في السماع من المخبر الصادق فلزم توقف العلم بصدق ذلك المخبر على العلم بصدق الله تعالى وبالعكس وهذا دور والثالث بيان اندفاع هذا الدور وحاصله أن تصديق الله تعالى لذلك المدعى من جنس الكلام لم لا يجوز أن يكون أمراً وراءه ولو سلم أنه من جنسه فلا نسلم أنه كلام اخباري حتى يفتر اثبات صدقه الى السمع لم لا يجوز أن يكون انشاء كأن يقول جعلته رسولاً بطريق الانشاء كما يقال جعلت فلاناً وكيلاً من غير قصد اخبار واعلام والانشاء لا يوصف بالصدق أو الكذب فلا يفتر اثباته الى السمع فلا دور ان قيل قد تقرر عندهم أنه بمنزلة صريح الاخبار من الله بأنه الخ قلت كونه

صادق في دعواه فان اظهار المعجزة على يده اخبار بصدقه (ليدور بناء على انه) أى
كون الباءت تعالى صادقا (سمى) لا يعلم بدون السمع من الخبر الصادق اذ لا سبيل
الى ذلك بدليل العقل لان غايته أن الكذب فيج وهو على الله تعالى محال وثبوت
المقدمتين بغير دليل السمع في حيز المنع ومن ههنا يعلم أنه يصح التمسك بخبر النبي
صلى الله عليه وسلم في اثبات الكلام له تعالى

﴿فصل﴾ في نبوة نبينا (محمد صلى الله عليه وسلم رسول الله) أرسله بالهدى ودين
الحق (لانه) عليه الصلاة والسلام (ادعى الرسالة وأظهر المعجزة) وكل من كان كذلك
فهو نبي أما دعوى النبوة فبالتواتر والاتفاق حتى جرت مجرى الشمس في الوضوح
وأما اظهار المعجزة (فلا تله أتى) متحديا (بالقرآن المعجز بفصاحته بلغاء العرب)
العرباء (مع كثرتهم) كثرة حصى البطحاء (وشهرتهم بالعصبية) والحجة الجاهلية ولو
قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا النقل البين لانه مما تتوفر الدواعي الى نقله
والعلم بجميع ذلك قطعي فلا يقدح فيه احتمال أنهم تركوا المعارضة مع القدرة
عليها المانع أو عارضوا ولم ينقل البين لعدم المبالاة وقلة الالتفات (ولم يطعنوا فيه مع)
كمال (حذاقهم و) فرط (عداوتهم) للإسلام (بل نسبوه لكمال حسنه وبلاغته
الى السكر) كما هو دأب المتعجب (فالطاعن) القادحة في إعجازه (مدفوعة اجمالا

عنزله لا يوجب أن يكون نفسه حتى يكون من جنس الكلام الاخبارى فتدبره واحفظه
(قوله فان اظهار المعجزة على يده اخبار الخ) هذا وجه المنق أعنى التوقف المقتضى الى
الدور المذكور لا وجه المنق أعنى عدم التوقف فان وجهه هو ما مر آنفا (قوله ومن
ههنا يعلم أنه يصح الخ) أى مما حرر مما حاصله أنه لا يلزم أن يكون تصديق الله من
جنس الكلام فتدبر (قوله فانه أتى متحديا الخ) اشارة الى أن الامر الخارج الذي
وقع ههنا معجزة للنبي صلى الله عليه وسلم هو أنه تعالى خصه من بين معاصريه بالوحي
والكلام وحينئذ وقوع ذلك الكلام على أعلى درجة الفصاحة الذي عجز عنه
الفصحاء انما هو ليسم أنه كلام الله وليس كلام نفسه اذ لو لم يكن فصيحاً على تلك

والتفصيل في) كتاب (المقاصد) فان أردت معرفة التفاصيل فارجع اليه
 (وتعجبهم) انما (كان من فصاحته) وحسن نظمه وبلاغته (لألعدم تأتي المعارضة
 مع سهولتها) في نفسها (فبطل القول) بان اعجازه (بالصرف) كما ذهب اليه النظام وكثير
 من المعتزلة والشيعة بمعنى ان الله تعالى صرف هم المتحددين وسلب علومهم التي
 لا بد منها في الاتيان بمثل القرآن (على أن نقصان البلاغة أدخل في) الاعجاز
 (بالصرف) فلو قصد الاعجاز بالصرف لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو
 طبقتها لانه كلما كان أنزل في البلاغة وأدخل في الركاكة كان عدم تبسّر المعارضة
 أبلغ في خرق العادة (ولانه) عطف على قوله لانه أتى (أخبر عن المغيبات) الماضية
 والمستقبلية فالماضية (كقصص موسى وعيسى) ويوسف وابراهيم ونوح ولوط
 عليهم السلام وغيرهم على تفصيلها من غير سماع عن أحد (و) أما المستقبلية فنها

الدرجة لاحتمل أنه كلام النبي صلى الله عليه وسلم فلم يثبت خرق العادة أفق تكلم
 الله معه بالكلام ويحتمل أن تكون المهزلة هي نفس القرآن النازل عليه وحينئذ لزوم
 وقوعه على تلك الدرجة أظهر من أن يخفى فتدبره واحفظه (قوله مع سهولتها في نفسها الخ)
 واحتجوا على سهولة المعارضة مع مدحها بأن فانقطع بأن فصحاء العرب كانوا قادرين
 على التكلم بمثل مفردات السور ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين
 وهكذا فيكونون قادرين على الاتيان بمثل سورة منه لكن الله صرف همهم من ذلك
 وأجيب بأن حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء كما هنا ولكن كل من آحاد العرب
 قادر على الاتيان بمثل قصائد فصحاءهم كمرثي القيس وأضرابه واللازم باطل وبهذا
 يجاب من شبهة من نفي قطعية الاجماع والخبر المتواتر (قوله وسلب علومهم التي الخ)
 بمعنى أن لا يجعلها حاصلة لهم وان كانت حاصلة أزالها عنهم وبالجملة فالتحقيق ان اعجاز
 القرآن انما هو لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والبلاغة والحلاوة من حيث اللفظ
 والمعنى والتركيب والترتيب بحيث بلغ ما هو خارج عن طوق البشر بمعنى أن التكلم
 بمثله وترتيبه ابتداء واختراعاً لم يقع متعلقاً لقدرة البشر ولا يقع أبداً مع ان التكلم

ما هو في القرآن (كقوله تعالى وعدكم الله مغنم كثيرة تأخذونها) وقوله تعالى (الم غلبت الروم) الى قوله لا يخلف الله وعده وقوله تعالى (سيهزم الجمع) ويولون الدبر (لتدخلن المسجد الحرام ليطهره على الدين كله) وقوله (لا يأتون بمثل) الى غير ذلك ومنها ما ليس فيه كقوله عليه الصلاة والسلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة وكأخباره بهلاك كسرى وقيصر وزوال ملكهما وانفاق كنوزهما في سبيل الله تعالى الى غير ذلك (ولانه ظهرت منه) عليه الصلاة والسلام (أمور خارجة عن العادة) هي تنقسم الى أمور ثابتة في ذاته وأمر خارجة عنها فالاول (كولادته محتونا مسرورا) واضعا إحدى يديه على عينيه والاخرى على سواتيه (مع خاتم النبوة) بين كتفيه وطول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسيط (وكونه مبصر من خلفه كما كان مبصر من قدومه) الثاني (ككونه غاية في صفات الكمال) من الصدق

بطلاق الكلام وبالفصيح منه ممكن بل واقع بل العلم بوجوه فصاحته وطرق محسناته حاصل فعلم معارضته انما هو لوقوعه في تلك الطبقة التي خرجت عن طائفتنا فظهر أن خرق العادة في وقوع أمر من الأمور قد يكون من جهة أنه لا يكون متعلقا لقدرتنا بحسب العادة كخلق الاجسام واحياء الاموات وقد يكون من جهة بلوغه الطبقة التي خرجت عن طوقنا وان كان نوعه مما يتعلق به قدرتنا فوق وقوع كل من الأمرين اذا كان مقرونا بدهوى النبوة سواء كان ظهوره من نفس الشخص أو من الله في حقه كان مجزة اذا لم يعارض والقسم الثاني كالقرآن أبلغ وأدخل في الاعجاز كما لا يخفى فاحفظه فانه ينسفع به شبهات في هذا المقام وبه يستقيم بيان الاعجاز في الكلام (قوله الى غير ذلك) كبيان أحوال أهل البدع والاهواء الذين ظهروا في عهدنا من تفرقهم الى الفرق المختلفة التي يلعن بعضهم بعضها وذكر نيزهم بقوله تعالى ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا الآية وقوله تعالى ولا تكونوا من المشركين من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا كل حزب بما لديهم فرحون وقوله أو يلبسكم شيئا ويذيقكم بعضكم بأس بعض (قوله والثاني ككونه غاية في صفات الخ) كتب عليه وتكرر الكاف للدلالة على كونه نوعا

والامانة والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع لاهل المسكنة
والشفقة على الامة والمصابرة على مشاعب الرسالة والمواظبة على مكارم الاخلاق
وبلوغ النهاية في العلوم والمعارف الالهية (و) كونه (مستجاب الدعوة) كما دعا ابن
عباس رضي الله عنهما اللهم فقهه في الدين فصار امام المفسرين ودعا علي عتبة
ابن ابي لهب اللهم سلط عليه كلامك كلابك فاقرسه الاسد (و) الثالث (كخروج
الاوثان) ليلة ولادته (وصف قوت شرف قصورا لا كسرة واطلال السحاب
عليه وانشقاق القمر وانفلاق الشجر ونسليم الحجر) ونبوع الماء من بين أصابعه
الى أن رويت الجنود ودوابهم وشبع الخلق الكثير من طعام يسير (وحنين الجذع)
في مسجد المدينة حين انتقل منه الى المنبر (وشكاية الناقة) من صاحبها
(وشهادة) الشاة (المشوية) يوم خيبر بانها مسمومة (وتسبيح الحصى وغير
ذلك) مما لا يعد ولا يحصى (ومن الشواهد نصوص) الكتب للانبياء المتقدمين
عليهم السلام المنقولة الى العرب من (التوراة والانجيل والزبور) كما فصل فيما
عد لذلك (ومن الاقناعات لاهل الانصاف ما اجتمع فيه من) الاخلاق الجيدة
والاوصاف الشريفة و(الكلمات) العلمية والعملية والمحاسن الراجعة الى
النفس والبدن والنسب فان العقل السليم يحزم بان ذلك لا يجتمع الانبي (وما
اشتملت عليه شريعته في كل باب) مما يعلم المنصف الناظر فيه أنه ليس الاوضاع الهيا
ووحيا سماويا والمبعوث به ليس الانبيا (و) منها (ظهورها) أي شريعته (على
سائر الاديان) وانتشارها في الآفاق والاقطار (مع قلة الاعوان وكثرة الاعداء)
عند اوشادتهم شوكة وفرطهم حمية وعصبية وبذلك هم غاية الوسع في اطفاء أنوار
شريعته فهل يكون ذلك إلا بعون الهى وتأيد سماوى (وغاية من تشبث المنكرين)
لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم (الطعن في النسخ مطلقا) بأنه لو لم يكن الحكم النامخ

آخر كتكريره في القسم الثالث (قوله وغاية من تشبث المنكرين الخ) قلت اليهود لو كان
محمد صلى الله عليه وسلم نبيا لزم نسخ شريعة موسى بخصوصه لما باتى أيضا أقول

لمصلحة فعبث وان كان لمصلحة لم يعلمها عند شرعية الحكم المنسوخ بجهل أو لمصلحة
علمها وأهمها أولاً ثم رأى رعايته بأفداه وبأن الحكم إمام وقت فانتهاؤه لا يكون نسخاً
وإمام مؤيد فنسخه تناقض وإمام مرسل لا توقيت ولا تأييد فيه فاما أن يعلم الله استمراره
أبد أفلا يرتفع لزوم الجهل أو إلى غاية فانتهاؤه لا يكون نسخاً والجواب عن الأول
أنه لمصلحة تجددت فان المصالح تختلف باختلاف الأزمان والأحوال وعن الثاني
بأنه مرسل ولكنه موقت في علمه تعالى والرفع والنسخ في الظاهر (وقد بين ذلك في
موضعه) المبدل له نحو ما أشرنا إليه (و) خصوصاً (لدين موسى) عليه السلام (تمسكا
ب) ما تواتر منه عليه السلام بزعمهم مثل (تمسكوا بالسبب أبداً وهذه شريعة مؤبدة
مادامت السموات والأرض والجواب أن هذا اقتراء) عليه عليه السلام ودعوى
تواتره مكابرة (أو) على تقدير وقوعه منه (عبارة عن طول الزمان) فانه كثيراً ما يعبر
بالتأيد والدوام عن طول الزمان (ثم النص) والاجماع (يدل على أنه) صلى الله
عليه وسلم (مبعوث إلى الناس كافة) قال الله تعالى وما أرسلناك إلا كافة للناس
بل إلى الثقلين قال الله تعالى قل أوحى إلى أنه استمع نفر من الجن الآية وزعم بعض
اليهود والنصارى أنه مبعوث إلى العرب خاصة زعماء منهم ان الاحتياج إلى النبي إنما
كان للعرب خاصة دون أهل الكتاب ورد بان احتياج اليهود والنصارى أكثر

وجه الملازمة ظاهر لكن يرد أن القائلين ببطلان مطلق الذبح يلزمهم نفي نبوة نبيهم
أو نبوة من مداه ضرورة وقوع النسخ في الجملة حينئذ وان منعوا استلزام إرسال النبي
التأخر للنسخ شريعة المتقدم بطلت الملازمة السابقة منهم فتدبره (قوله فانتهاؤه لا يكون
نسخاً) الأولى أن يقول بدله فتفيه لا يكون الخ كما في شرح المقاصد وكذا فيما
يأتي بعده فافهم (قوله وإمام مؤيد فنسخه تناقض) وذلك لان قول الشارع صم
مثلاً يكون حينئذ مع نسخه بنزلة أنه واجب عليك أبداً وليس بواجب عليك وهذا
تناقض وقد يقال إنما يتم التناقض لو كان القيد راجعاً إلى الحكم الذي هو الوجوب
مثلاً وأما اذا كان راجعاً إلى الواجب كقولنا صوم الغد أو صوم للأبد واجب حيناً ليس

لاختلال دينهم بالتحريف وأنواع الضلالات مع ادعائهم انه من عند الله (وانه لا) يبعث (نبي بعده) ولكن رسول الله وخاتم النبيين (و) اذا ثبت أنه خاتم الانبياء ثبت أنه (لا تنسخ شريعته) بل شريعته فاسخة لجميع الاديان (و) أجمع المسلمون على (أنه أفضل الانبياء) كيف لا (وأتمه خير الامم) قال الله تعالى كنتم خير أمة الاية وتفضيل الامة من حيث انها أمة تفضل للرسول الذي هم أمة (واختلفوا في الافضل بعده فقبل آدم) عليه السلام لكونه أبا البشر (وقيل ابراهيم) عليه السلام لزيادة توكله واطمئنانه (وقيل موسى) عليه السلام لكونه كليم الله (وقيل عيسى) عليه السلام لكونه روح الله تعالى وقيل نوح عليه السلام لطول عبادته ومجاهدته (ودل الكتاب على معراجهم) صلى الله عليه وسلم (الى المسجد الأقصى واجماع القرن الثاني على أنه في اليقظة وبالجملة) ولو كان دعوى النبي

بواجب حينئذ آخر فلا تناقض سواء كان الواجب مؤثما أو أبدا وأجيب بأن الكلام في الحكم فليتأمل (قوله واه لا يبعث نبي بعده) اشارة الى دفع ما يقال ان عيسى حي بعد نبينا عليهما السلام حيث رفع الى السماء وينزل الى الدنيا فلا يكون صلى الله عليه وسلم خاتما وحاصل الدفع أن معنى كونه خاتم النبيين هو أنه لا يبعث بعده نبي آخر بشريعة أخرى فان عيسى عليه السلام انما ينزل على شريعة نبينا ولا يسعه الا اتباعه (قوله وتفضيل الامة من حيث انها الخ) اشارة الى دفع ما يتوهم أن الانسليم ان خبرية الامة تدل على خبرية نبيهم لجواز أن تكون راجعة الى أنفسهم وحاصل الدفع أن اضافة الخير الى الامة ظاهرة في الخبرية من حيث كونهم أمة له صلى الله عليه وسلم فتدل على خبريته صلى الله عليه وسلم فحينئذ قوله صلى الله عليه وسلم لا تفضلوني على يونس بن متى ونحوه لعله توضح منه كما هو عادة صلى الله عليه وسلم (قوله لزيادة توكله واطمئنانه) أقول هذا تعليل لا يلائم قوله في الآية ولكن ليطمئن قاي فتدبر جدا (قوله لكونه روح الله) وكلمته ألقاها الى مريم مع أنه حي في السماء لكن ينبغي أن يعلم أن كون نبينا صلى الله عليه وسلم ميتا في الارض أنفع للامة من كونه حيا في السماء حيث

صلى الله عليه وسلم في المنام أو بالروح لما أنكره الكفرة غاية الانكار ولم يرتد به من أسلم ترددا منه في صدق النبي صلى الله عليه وسلم (ودل الخبر المستفيض على أنه إلى السماء) والمنكر مبتدع (وخبر الواحد إلى الجنة أو العرش أو طرف العالم) على اختلاف الروايات

❦ فصل من شرائط النبوة الذكورة وكمال العقل (وقوة الرأي) ولو في الصبي كعيسى عليه السلام (والسلامة عن كل ما تنفر عنه الطبائع السليمة) كالعيوب المنفرة من البرص والجذام ونحو ذلك (أو ما يخل بالمروءة) كالاكل على الطريق (أو ما يخل (بحكمة البعثة) من أداء الشرائع وقبول الامة (ثم المختار أن الانبياء معصومون عما ينافي مقتضى المعجزة كالكذب في التبليغ) فان المعجزة تقتضي الصدق في دعوى النبوة وما يتعلق بها من التبليغ فلو جاز التقول والافتراء في ذلك عقلا لأدى إلى إبطال دلالة المعجزة (وعن الكفر) قبل البعثة وبعدها وجوز الشيعة لهم اظهار الكفر تقية واحتراز عن لقاء النفس في التهلكة ورد بان أولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة (و) عن (تعمد الكافر) بعد البعثة (سمعنا عندنا) لان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ دلالة المعجزة عليه (وعقلا عند المعتزلة) بناء على أصلهم في مسئلة التحسين والتقبيح ووجوب رعاية الصلاح (وعن الصغار المنفرة) كسرقه لقمة (و) عن (تعمد غير المنفرة) وعن سمو الكبيرة أيضا) وذلك (لأنه لا يلزم ما هو منتف قطعاً كحرمة اتباعهم) فانها منتفية قطعاً لان اتباعهم واجب بالاجماع وبقره تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني ولولا عصمتهم عما ذكر لزم ثبوتها (و) كذا (رد شهادتهم) فانه أيضاً منتف للقطع بان

صارت الروضة المقدسة مهبطاً للبركات ومصعداً للدعوات وموطناً للاجتماع على الطاعات الى غير ذلك من أنواع الخيرات وبالجملة قد أشرقت الارض بنور خصائصه ومجراته اشراق الشمس في كبد السماء فصباح الخصم صباح الكلاب في الليلة القمرية ولتعم ما قيل بالفارسي *مه فندان نور و سك عوعو كند* (قوله فلجاز القول الخ) اشارة الى

من ترد شهادته في القلب ل من متاع الدنيا لا يستحق القبول في أمر الدين القائم الى يوم الدين ولولا عصمتهم عما ذكر لزم أن ترد (و) كذا (وجوب زجرهم) ومنعهم عن ارتكاب ذلك لعدم أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه منتف لا استلزامه ايداعهم المحرم بالاجماع وبقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الآية (واستحقاقهم العذاب والذم) لدخولهم تحت قوله تعالى ومن يعص الله الآية (وعدم نيلهم عهد النبوة) لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين (ونحو ذلك) من لزوم كونهم حزب الشيطان وغير ذلك (و) احتج المخالف بـ (ما نقل من ذنبهم وتوبيتهم) واستغفارهم وأجيب عنه أما جمالا (فما صرح منه) وهو ما نقل متواترا ونص في كتاب الله (ف) محمول (على السهو) والنسيان (أو ترك الاولى أو) كونه (قبل البعثة) وأما تفصيلا فذكر في التفاسير والكتب المصنفة في هذا الباب (والاولى أن لا يحصر عددهم) عليهم السلام (وان ورد في الحديث أن عدد الانبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا وعدد الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر) وذلك لان خبر الواحد لا يفيد الا الظن ولا يعتبر الا في العمليات دون الاعتقادات و (أخذ امن) ظاهر (قوله تعالى من من قصصنا عليك ومن من لم نقصص والجهور) من المسلمين (على عصمة الملائكة) عليهم السلام (لقوله تعالى وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون) وقوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون وقوله تعالى (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) ولا إخفاء في أن مثل هذه العمومات يفيد الظن وان لم يفد اليقين وما يقال من انه لا عبرة بالظن في باب الاعتقاد فان أريد أنه لا يحصل منه الاعتقاد الجازم والحكم القطعي فلا نزاع فيه وان أريد أنه لا يحصل منه الظن فظاهر البطلان (واحتج المخالف

أن عصمتهم عما يناق مقتضى المعجزة عقلية تبصر (قوله والاولى أن لا يحصر عددهم) أي لا يجزم بانحصارهم في عدد معين كما يفيد الحديث فانهم (قوله ولا يعتبر الا في العمليات الخ) والحاصل أن الدليل الظني انما يفيد الظن وهو ليس بعتبر الا فيما

بقصة ابليس مع كونه من الملائكة عليهم السلام بدليل تناول أمر الملائكة بالسجود في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة الآيات آياه ولذا عوتب بقوله تعالى ما منعك أن تسجد إذا أمرتك وبديل صحة استثنائه في قوله تعالى فسجدوا إلا ابليس (وبغيثهم في حق آدم) عليه السلام (واستبعادهم جعله خليفة) بقولهم في جواب أني جاعل في الأرض خليفة أتعجل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك (ورد) الأول (بان ابليس) كان (من الجن) ففسق عن أمر ربه (وعده من الملائكة تغليب) لا يقال كان بمعنى صار أو بمعنى كان من طائفة من الملائكة مسماة بالجن شأنهم الاستكبار لانه خلاف الظاهر (و) الثاني (بان) الاغتياب انما يكون لغرض اظهار نقص الغير وذلك انما يتصور لمن لا يعلم والله سبحانه عالم بجميع الاشياء فلا غيبة هناك (بل قصدهم) عليهم السلام (التعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من) يتصف بما (لا يليق مع وجود) الأولى (والإليق) وانما علموا ذلك باعلام من الله تعالى أو مشاهدة من اللوح المحفوظ (وأما) تعذيب هاروت وماروت ملكين ببابل (فعابته) كما يعاتب الانبياء على السهو والزلة (ولم يكن منهم عمل بالسحر ولا اعتقاد لتأثيره بل) انما كان (تعليم) منهما (مع تنبيه) على ان العمل به كفر وذلك ابتلاء من الله للناس فن تعلمه وعمل به فكافر ومن تجنبه أو تعلمه ليتوقاه ولا يعتز به فهو مؤمن (ثم وجه ورأى أصحابنا والشبيعة على أن الانبياء عليهم السلام) أفضل من الملائكة (خلافاً للترلة وأبي عبد الله الحلبي والقاضي أبي بكر منا

يكون المقصود حصول الظن به دون ما يكون المقصود فيه الجزم كما أثرنا اليه آنفاً اذا تقرر اندفع ما يتوهم من مناقاة هذا لما يأتي قريباً من أن اعتبار الظن بعصمة الملائكة حاصل من الأدلة الظنية مع أنه معدود من العقائد هنا وذلك لان المراد من كون الجمهور على عصمة الملائكة هو أن عصمتهم مظنونة لهم لامتيازهم كما يصرح به قريباً بقوله

فَعندهم الملائكة أفضل وعليه الفلاسفة (وبالغ بعضهم) من أصحابنا
(حتى فضلوا خواص البشر) من الانبياء (على خواص الملائكة وعوامهم)
من المؤمنين (على عوامهم أمة - لا فلان) لبشر عوائق عن العبادات
العملية والعملية من الشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة لا وقاته وليس من ذلك
للملائكة شيء ولا شك أن (اكتساب الكمال والمواظبة على الطاعات مع الشواغل)
والعوائق (أدخل في استحقاق الثواب) لكونه أشق ولا معنى للافضلية سوى زيادة
استحقاق الثواب والكرامة (وأما سمعاً لقوله تعالى إن الله اصطفى آدم ونوحاً
وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين) وقد خص من آل إبراهيم وآل عمران وغير
الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين (ومن
جملتهم الملائكة) اذ لا تخصيص للملائكة من العالمين (ولانه تعالى أمرهم بالسجود
لا آدم) قال الله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم وأمر الآدمي بالسجود للأفضل
هو السابق للفهم لان السجود أعظم أنواع الخدمة وإخدام الأفضل للفضول مما
لا يقبله العقل فلا يفعله الحكيم وإذا كان آدم أفضل منهم كان غيره من الانبياء
كذلك واستكبار إبليس والتعليل بأنه خير من آدم يدل على أن أمرهم بالسجود إنما
كان (تعظيماً وتكرمة) لا آدم (و) لانه تعالى (أمر آدم بتعليمهم الاسماء) فعلمهم
والمعلم أفضل من المتعلم وسوق الآية ينادى على أن الأمر ليس الا (قصداً الى اظهار)
ما خفي من (الفضل) لا آدم ودفع ما يتوهمون فيه من النقصان ولذا قال تعالى ألم
أقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض (واحجج المخالف بانها) كما هو مقتضى أصول
الفلاسفة (متصفة بالكمالات العملية والعملية بالفعل) من غير شوائب النقص
والجهل والخروج من القوة الى الفعل على التسديد (قوية على الافعال العجيبة)
وان لم يفد اليقين الى آخر السؤال والجواب فانهم واحفظه (قوله فعندهم الملائكة
أفضل الخ) والشيخ ابن العربي قدوة العارفين قدس سره ذكر ما حاصله أن الطائفة من

كاحداث السحب والزلازل وأمثال ذلك (مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى أنواع
 الخبير منزهة عن) ظلمة المادة وعن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ (الشرور
 والقبائح علومهم وأعمالهم أدوم) لطول زمانهم (وأقوم) لسلامتهم عن مخالفة
 المعاصي المنقصة للنواب (وأسلم) لانهم يشاهدون اللوح المحفوظ المنتهش
 بالكائنات والاسرار ولا كذلك البشر (وبقوله تعالى قل لا أقول لكم عندي خزائن
 الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم اني ملك) فان هذا الكلام انما يحسن اذا كان
 الملك أفضل والجواب انه انما قال ذلك حين استجله قريش العذاب الذي أوعده وابه
 كقوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا يصمهم العذاب عما كانوا يفسقون والمعنى اني لست
 بملك حتى يكون لي القدرة والقوة على انزال العذاب باذن الله تعالى كما يحكى أن
 جبرائيل قلب بأحد جناحيه بلاد قوم لوط فأين حديث الافضلية التي هي أكثرية
 الثواب (وبقوله تعالى علمه شديد القوى) يعني جبرائيل عليه السلام (والمعلم
 أفضل) من المتعلم والجواب أن ذلك بطريق التبليغ دون التعليم (وقوله تعالى لن
 يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون) أي لا يترفع عيسى عن
 عبوديته ولا من هو أرفع منه كقولك لا يستنكف عن هذا الامر الوزير ولا السلطان
 والجواب أن الكلام سبق لرد مقالة النصارى وادعائهم في المسيح مع النبوة الالهية
 والترفع عن العباد لكونه روح الله وادبلا بآب والمعنى لا يترفع عيسى عن عبوديته
 ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا أب لهم ولا أم (قلنا) الوجه
 (الاول) على تقدير تسليم مقدماته لا يمنع كون أعمال الانبياء وعلومهم أفضل
 وأكثر وأعلى أنه (معارض بعامر) من الوجه العقلي لأفضلية الانبياء (وتأويل
 البواقي) من الوجوه السمعية (في كتب التفسير) كما نقلناه (وأما) اطراد (تقديم

الملائكة ويسمون الملا الأملى أفضل من البشر حتى الامبياء وذلك لاني قد سألت النبي
 صلى الله عليه وسلم في المراقبة من تحقيق هذه المسئلة فقال عليه السلام أما سمعت

ذكرهم) على ذكر الانبياء والرسل (فيجوز ان يكون لتقدمهم في الوجود أو في قوة الايمان بهم) لكونهم -م أخفى للشرف (ومن خوارق العادات كرامات الاولياء) والولى هو العارف بالله المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهمالة في اللذات وكرامته ظهوراً من قبله خارق للعادة غير مقارن بدعوى النبوة (وتنفارق المعجزة بالحللوعن دعوى النبوة فلا توجب التباس النبي بغيره ولا انسداد باب انبئات النبوة) اذ لا تنفي دلالة المعجزة على النبوة ومشاركتهم للانبياء في ظهور الخارق لا يخل بعظم قدرهم ووقعهم في النفوس (بل تفيـد زيادة جلاله قدر الانبياء) وزيادة الرغبة في اتباعهم (حيث نالت أمتهم) واتباعهم (تلك المرتبة بركة الاقتداء بهم) والاستقامة على طريقهم (وتنفارق) الكرامة (السحر) أيضاً (بأنهم لا يجري فيها التعليم والتعلم ولا يتأتى فيها المعارضة ولا تجماع النفس الشريرة) بخلاف السحر في ذلك كله (ولا يكون) السحر (الا مباشرة أعمال مخصوصة) بخلاف الكرامة (وكلاهما واقع) أما الكرامة (لقصة مريم) قال تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها زكراً قال يا مريم أنى لك هذا قالت هو من عند الله (و) قصة (آصف) من اتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف (وغيرهما مما روى عن كثير من الصالحين) أما السحر (لقوله تعالى يعلمون الناس السحر) وقوله فيتعلمون منهم ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من أحد الا باذن الله (وما ثبت أنه سحر النبي) صلى الله عليه وسلم (وعائشة) رضي الله عنها (وابن عمر) رضي الله عنهما (ولا دلالة لقوله تعالى) في قصة موسى عليه السلام (يخيل اليه من سحرهم) أنها تسمى (على أنه لا حقيقة له) وانما هو تخييل وتغويه وذلك لجواز أن يكون سحرهم هو ايقاع هذا التخييل وقد تحقق ولو سلم

حديثي القدسي ما ذكرني العبد في ملا الا ذكرته في ملا خير منه قلت نعم فقال صلى الله عليه وسلم وقد ذكر الله كثيراً في محضري فيلزم وجود ملا خير من ملئنا ليدكرنا

فـ يكون أثره في تلك الصورة هو التخيل لا يدل على أنه لا حقيقة له أصلاً (و) أما (الاصابة بالعين) وهو أن يكون لبعض النفوس خاصية أنها إذا استحسنت شيئاً لحفته الآفة فثبوتها (قد جرت مجرى المشاهدات) التي لا تفتقر إلى حجة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم العين حق (و) ذهب كثير من المفسرين إلى أنه (فيها) نزلت آية وان يكاد الذين كفروا (الآية) (و) للقائلين بالسحر والعين (في جواز الاستعانة بالرقى و) جواز تعليق (التمائم خلاف) ولكل من الطرفين كما قال في شرح المقاصد أخبار وآثار والأرجح هو الجواز والمسئلة بالفقهيات أشبه (والولى لا يبلغ درجة النبي) لأن النبوة لا تكون بدون الولاية فهو ولى مع أمر زائد (ولا تسقط عنه التكليف) وما نقل عن أهل الإباحة أن الولي إذا بلغ الغاية في المحبة وصفاء القلب وكمال الاخلاص سقط عنه الأمر والنهي ولم يضره حينئذ الذنب ولا يدخل النار بارتكاب الكبيرة فاسد بإجماع المسلمين (ولا تكون الولاية أفضل من النبوة) وليس من الأدب إطلاق القول به لأن علامة غاية الكمال نيل مرتبة النبوة (وأما ولاية النبي فقل أفضل لما فيها من معنى القرب والاختصاص) كما هو شأن خواص الملك والمقربين منه والنبي في غاية الكمال وفي النبوة معنى الأنباء والتبليغ كما هو شأن من أرسله الملك إلى الرعايا بالتبليغ الأحكام (وقيل بل نبوته أفضل لما فيها من الوساطة بين الحق والخلق والقيام بمصالح الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة الملك)

﴿فصل﴾ في المعاد العود توجه الشيء إلى ما كان عليه والمراد هنا الرجوع إلى الوجود بعد الفناء أو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرق وإلى الحياة

الله تعالى في ذلك الملا فتدبره فانه وجه مليح دقيق (قوله قال النبي صلى الله عليه وسلم العين حق) وقال أيضاً إن العين تدخل الرجل القبر والجمل القدر (قوله كما هو شأن خواص الملك) بكسر اللام أي السلطان (قوله مشاهدة الملك) بفتح اللام أي جبرائيل

بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة وأما المعاد الروحاني الذي يراه
الفلاسفة فعنهم رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد ولما كان المعاد
الجسماني على بعض الاقوال متوقفا على اعادة المعدوم حاول بيان جوازه فقال
(يجوز اعادة المعدوم لان) المعاد مثل المبدأ بل عينه لان الكلام في اعادة المعدوم
بعينه و (الامكان الذاتي لا يزول بحسب الاوقات) اذ لا أثر للاوقات فيما هو بالذات
(على أن) المعدوم الممكن قابل للوجود و (الوجود الاول ربما أفاد المادة) القابلة
(الباقية زيادة استعداد لقبول الوجود في ذلك الوقت) أي وقت الاعادة لا كتساها
ما كمة الاتصاف به أو لافصار قابليته له ثانياً أقرب واعادته على الفاعل أهون
ويشبهه أن يكون هذا هو المراد بقوله تعالى وهو أهون عليه لكنه قال في شرح

(قوله من التجرد) أي تجردها عن أبدانها والافهى مجردة في ذاتها مطلقا عند
الفلاسفة (قوله على بعض الاقوال) وهو القول بأن الرجوع الى الوجود بعد
الفناء كما في شرح المقاصد لكن أقول لا أقول في المعاد الجسماني الا ويؤول بالآخر
الى ذلك ضرورة أن الصورة التركيبية في المركبات الحقيقية من الامور الموجودة
المتحققة كما صرح به المصنف في موضع آخر فتدبر (قوله لان المعاد مثل المبدأ)
أي في الامكان الذاتي (قوله لان الكلام في اعادة المعدوم الخ) تعليل للعينية يعني أن
المعاد هو نفس المبدأ لان كلامنا في اعادة المعدوم لا في استنائه حتى يلزم التغاير فكلاهما
عبارتان عن الممدوم الذي اتصف به الموجود مرتين فإيته أنه مبدأ باعتبار المرة الثانية
فانهم (قوله اذ لا أثر للاوقات الخ) فحينئذ لا يرد ما يقال ان العود وهو الوجود ثانياً
أخص من مطلق الوجود ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص فتدبر (قوله ويشبه
أن يكون هذا هو المراد بقوله تعالى وهو أهون الخ) قال في شرح المقاصد ما حاصله
ان الممدوم الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة الانقلاب فالوجود الاول ان لم يفده
زيادة الاستعداد فعلم بالضرورة أنه لم ينقصه عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود
وان أفاده زيادة الاستعداد على ما هو شأن سائر القوابل فقد صار قابليته للوجود أقرب

المقاصد الاقرب أن تحمل الاعادة التي جعلت أهون على اعادة الاجزاء وما بقيت
من المواد الى ما كان عليه من الصور والتأليفات على ما يشير اليه قوله تعالى قل
يحیی الذی أنشأها أول مرة لا على اعادة المعدوم

واعادته أهون ويشبه أن يكون هذا هو المراد من قوله تعالى وهو أهون عليه لكن
الاقرب أن تحمل اعادة الاهون على اعادة الاجزاء وما بقيت من المواد الى ما كان عليه
من الصور الخ اه اذا سمعت هذا فراد الماتن من قوله على ان الوجود الاول ربما
أفاد المادة الباقية الخ اما الحمل هذا الاقرب المذكور بعد هذا الاستدراك على
ما نادى عليه التعبير بالمادة الباقية كما في النسخ التي في نظرننا اضطرب تحرير الشارح
« مدظله » غاية الاضطراب اذ حيث لا يكون لادراج لفظ المعدوم الممكن منه
قوله على أن المعدوم الممكن قابل الخ وجه فانه انما يلائم الحمل السابق على الاستدراك
كما هو ظاهر وأيضا لا يكون الاستدراك الذي ذكره بقوله لكنه قل في شرح المقاصد
الخ معنى أصلا ولما الحمل على ما سبق الاستدراك سلم كلام الشارح من الاضطراب لكن
يلزم القول بأن لفظ الباقية في المتن هو من النسخ والا فكيف تعال الاقربية بما
يأتى من أنه لم يبق هناك قابل ولا استعداد بل مع هذا لا يلائمه لفظ المادة فتدبر وبالحمل
الحامل للشارح « مدظله » (٣) كلام المتن على الحمل السابق على الاستدراك هو
لفظ الوجود في قوله زيادة استعداد لقبول الوجود الخ مع أن الامر فيه سهل اذ يمكن أن
يفسر بوجود الصور والتأليفات لوجود المواد والاجزاء فليتأمل ثم ان قيل ما معنى
الاعادة أهون على الله تعالى وقدرته لا تتفاوت والمقدورات متساوية بالنظر اليها أوجب
بأن الاهونية تكون تارة من جهة الفاعل بزيادة شرائط الفاعلية وتارة من جهة القابل
بزيادة استعدادات القبول وهذا هو المراد هنا وأقول ومن ههنا ظهر وجه ما سبق من
أقربية الحمل على اعادة الاجزاء والمواد الباقية كما يشير اليه التعليل الآتي للاقربية
فتدبر (قوله على ما يشير اليه قوله تعالى قل يحييها الآية) أقول تحرير سبب الآية
هو أن بعض منكري المعاد رأى عظاما رمية فقال من يحيي العظام وهي رميم استبعادا

لانه لم يبق هناك القابل والمستعد فضلا عن الاستعداد الاقامته به (واحتج المخالف بان المعدوم لا اشارة اليه) اذ لم يبق له ثبوت (فلاحكم عليه) بصحة العود لاقتضائه ثبوت المحكوم عليه

له فأوحى الله الى نبيه قل يحياها الخ أى قل في جوابه والرد على استبعاد بآء يحياها الذى أحياءها أول مرة فإذا قدر على أحيائها الاول الذى لم يكن عنده مواد وأجزاء موجودة حيث أوجد الأجزاء من عدم فكساها ثوب الحياة فكيف لا يقدر على أحيائها الثانى الذى عنده مواد وأجزاء موجودة وان كانت رمية منفتحة بل هذا أهون عليه من جهة وجود القابل واستعداده وعلى هذا يكون انشاء العظام بمعنى أحيائها على ما يفهمه قوله تعالى فخلقنا المضغة مضاماً الى قوله ثم أنشأناه خلقاً آخر اذ المراد من انشائه الخلق الآخر هنا هو أنه كساها ثوب الحياة كما هو ظاهر ويجوز أن يكون الانشاء بمعنى الإيجاد والمعنى قل يحياها الذى أوجدها أول مرة أحياءها الثانى اذا قدر على إحيائها للحياة الاولى من غير سابقة مادة موجودة فكيف لا يقدر على أحيائها الثانى مع سوابق المواد الباقية ولو متفتحة بل هو أهون بعين ما ذكر اذا عرفت هذا عرفت أن المراد من أول مرة على التقديرين هو أول مرة الحياة كما يصرح به تقابله بقوله يحياها الدال على نانى مرة الحياة لأول مرة الإيجاد والالقال بدل يحياها ينشئها ويكون الكلام حينئذ وارداً في الرد على استبعاد إعادة المعدوم فلا يكون مطابقاً للدلائل ليلزم أن يكون المراد من الاهونية الاهونية من جهة القابل وقد مر بطلان آتفا وعرفت أيضاً ان الضمير على التقديرين عائد الى العظام اذ لا مرجح له ظاهراً سواها فان قيل لم لا يجوز أن يكون عائداً الى الحياة التى بدل عليها قوله يحياها ويكون المعنى قل يحياها الذى أنشأ الحياة أول مرة ويساق في الاهونية على ما سبقنا آتفا قلت هو محتمل لكنه تكلف لا يخرج الآية عما أشارت اليه من كون المراد من الأحياء هو إعادة ما بقى من الأجزاء الى الحياة فبالجملة لا يكون للحاشية التى كتبها الشارح ههنا من قوله بإعادة الضمير الى العظام اه فائدة سواء أراد منها التوضيح أو الاحتراز عن إعادة الى الحياة فتأمل فانه دقيق جداً (قوله لانه لم يبق هناك الخ) أى اذا كان الكلام

ولا إعادة إلا بعد الحكم بصحة العود وما ذكرتم من أنه ممكن الوجود في الزمان الثاني كالاول انما هو نظر الى ذاته وهو لا ينافي امتناع وجوده لامتناع الحكم عليه (وبانه) لو أعيد المعدم بعينه أي بجميع شخصاته (لا يبقى فرق بين المبدل والمعادا) وجوب (إعادة الوقت) أيضا لانه من جهة الشخصات وانه محال ضرورة (وبانه) على ذلك التقدير (يتخلل العدم بين الشيء ونفسه) واللازم باطل بالضرورة (والجواب) عن الاول (أن الإشارة العقلية كافية) في صحة الحكم واللامتنع الوجود أولا كما لو امتنع لذاته (و) عن الثاني اننا لانسلم أن الوقت من الشخصات فاننا نقطع بكون هذا

(قوله والا لامتنع الوجود الخ) فان قيل الوجود أولا يكفيه الثبوت العلمي بالوجه الكلي بخلاف الاعادة فانه يقتضي الحكم بصحة هود الاول بعينه حتى يعلم بخصوصه ولا يكفيه العلم به بالوجه الكلي لان ادراكه بالوجه الكلي لا ينحصر فيه قلنا كما جاز لنا ادراك الجزئي بالوجه الجزئي كما في التخييل جازله تعالى أيضا وان لم يكن بطريق التخييل المحتاج الى الآلة اه منه «مدظله»

في المعدم الممكن بخلاف ما اذا كان الكلام في المواد الباقية كما مر (قوله ولا إعادة إلا بعد الحكم بصحة العود الخ) أقول هذا ممنوع فان الاعادة انما تسوق على صحة العود المستلزم ذلك لصحة الحكم بالعود وأما توقفها على الحكم بصحة العود فلا كما ظهر فالصحيح أن يقول ولا إعادة إلا بعد صحة الحكم بالعود بتقديم لفظ الصحة على الحكم كما فعله في الجواب الآتي وأن يقول في شرح قوله فلا حكم عليه أي فلا يصح الحكم عليه بالعود لا ما ذكره ولعل الحامل على ما ذكر كون نسخة شرح المقاصد التي في تطرنا مضطربة دهننا فليراجع (قوله لامتناع الحكم عليه) تعليل لامتناع الوجود لالعدم المناقاة كما هو واضح وأما تعليله فهو أن الامكان بالذات لا ينافي الامتناع بالغير (قوله والا لامتنع الوجود أولا الخ) أي وان لم تكف الإشارة العقلية في ذلك بل احتاج الى الثبوت الفعلي لامتنع الوجود الاول كالثاني اذ اليجاد أولا يقتضي الحكم بأن هذا الموجود كان ذاك المعدم وقد نقرر امتناع الإشارة اليه هذا

الكتاب هو بعينه كان في الامس والتغاير الاعتباري لا ينافي الوحدة الشخصية على أن (الفرق حاصل بان المبدأ واقع أولا) أي من غير سبق حدوث لافي الزمان الاول (والمعاد) واقع (ثانيا) أي مع سبق بالحدوث الاول لافي الزمان الثاني فيكون بينهما تقدم وتأخر (وان كانا في زمان واحد وبهذا الاعتبار) من الفرق بالتقدم والتأخر بالذات

فان قيل الاشارة العقلية لاتفيد الا صحة العود في العقل وهو ليس بدعي قلنا ممنوع فانها تفيد صحة الحكم في الذهن بالعود في الخارج وهو عين المدعى فانهم (قوله والتغاير الاعتباري لا ينافي الوحدة الخ) أقول ان أريد بالتغاير الاعتباري ماهو حاصل بالامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج فهو انما يتم هذا عند القائلين بكون القرآن أمرا اعتباريا دون القائلين بتحقيقه وان أريد به ماهو حاصل بالامور الخارجية عن حقيقة الشخص سواء كانت اعتبارية أو حقيقية ويؤيده كون زيد مثلا من بدء وجوده الى آخر عمره شخصا واحدا مع التغيرات الحاصلة له في تلك المدة بعروض الامور الحقيقية عليه فيرد عليه لزوم كون زيد وعمره وغيرهما شخصا واحدا لان تغايرهم انما هو بالامور الخارجية عن حقيقتهم وهذا مشكل لاخلص عنه الا أن يقال سلمنا ان تغاير الامور الخارجية من الشيء لا يقتضي تعدده ولا ينافي وحدته لكن اذا كانت واردة على محل واحد وأما اذا كانت واردة على محال متعددة فلا شك أنها لا تجتمع الوحدة الشخصية وسيأتي ماله تعلق بذلك فتفطنه جدا (قوله واقع أولا) أي في المرة الاولى (قوله لافي الزمان الاول) عطف على قول المتن أولا والحاصل أن الفرق حاصل بأن المبدأ هو ما وقع في الدفعة الاولى من غير حدوث له لانه ما وقع في الزمان الاول من غير اعتبار وقوعه في المرة الاولى فان الواقع فيه قد يكون واقعا في الدفعة الثانية وهو ليس بمبدأ بل هو معاد وان المعاد هو ما وقع في المرة الثانية بسبق الحدوث له لا ما وقع في الزمان الثاني من غير اعتبار وقوعه في المرة الثانية فان الواقع فيه قد يكون واقعا في المرة الاولى فلا يكون معادا بل هو مبدأ فاحفظه فانه دقيق (قوله من الفرق بالتقدم والتأخر بالذات) ناظر الى الجواب الثاني المذكور في المتن

أوبالزمان (يجوز تخلل العدم بين الشيء ونفسه) كما لا يخفى ثم ان المحققين من الفلاسفة والمليين على حقيقة المعادواختلفوا في كيفية فذهب جمهور المليين الى أنه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم كما هو والفلاسفة الى أنه روحاني فقط لان البدن ينعدم بصورة وأعراضه ولا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل لفناء اليه فيعود الى عالم المجردات بقطع العلاقات وكثير من العلماء الى أنه روحاني وجسماني جميعا ذهابا الى أن النفس جوهر مجرد يعود الى البدن (و) المعتمد أنه (قد ثبت بالكتاب والسنة واجماع الامة المعاد الجسماني) وأنه أمر ممكن في نفسه فوجب التصديق به والمعتزلة يدعونه بالعقل بناء على أن ثواب المطيعين وعقاب

المبغى على تسليم اعادة الزمان أيضا (قوله أوبالزمان) ناظر الى الجواب المذكور في الشرح المبني على منع كون الزمان من الشخصيات التي يلزم اعاذتها هكذا ينبغي أن يحرر الكلام (قوله الى أنه جسماني فقط) أي ليسوا قائلين بالمعاد الروحاني لان الروحاني عند القائلين به عبارة عن عود الروح الى تجرده الذاتي والفعل الذي كان له قبل البدن وهذا انما يتصور عند القائل بكونه جوهرًا مجردًا كالفلاسفة لاجساما كجمهور المليين نعم لو جعل الروحاني عبارة عن مجرد انقطاع علاقته من البدن سواء كان مجردا في ذاته أولا لا امتناع في أن يكون القائلون بحسميته قائلين بالمعادين فانهم (قوله ولا يعاد) أي البدن وبهذا يعتاز مذهبهم عن مذهب كثير من العلماء الا في قريبا (قوله ذهابا الى أن النفس جوهر الخ) هذا بناء على المعارف السابق آتفا من معنى المعاد الروحاني والا فلا حاجة في القول بالمعادين الى القول بكونه جوهرًا مجردا كما مر آتفا أيضا (قوله من العلماء الخ) أي من المسلمين وغيرهم أما المسلمون فكالغزالي وكثير من الصوفية وأما غير المسلمين فكالنصارى لكن لا في هذا العالم بل في الآخرة والتنامضية قائلون بقدمها ووردها الى الابدان في هذا العالم وينكرون الآخرة أعادتها الله وبأقن ما هو أبسط من هذا

العاصين وأعواض المستحقين لا يتأتى إلا باعادتهم فتجب لأن ما لا يتأتى الواجب إلا به واجب وفيه مع بنائه على أصلهم الفاسد أنه يتأتى بالمعاد الروحاني فلم لا يصح في فالاولى هو التمسك بدليل السمع (و) بالجملة المعاد الجسماني من ضروريات الدين وانكاره كفر يبين فاذن (حمل الآيات والاحاديث الواردة في باب المعاد على التشبيل والتصوير للمعاد الروحاني أعني) بالمعاد الروحاني هو (٣ فوز النفس) بعد العود إلى عالم المجردات بقطع العلاقات (في السعادة) بوجود ذاتها متصفة بالفضائل (والشقاوة) لشعورها ببقائها (الحاد) وميل عن الحق لعدم تعذر الطاهر (ومن يقول بتجرد النفس وبقائها) وعودها إلى البدن كما مر من أن من العلماء من يقول بالمعادين فلا يرفع أصلا من الدين بل ربما يؤيده ويبين الطريق إلى اثبات المعاد بحيث لا يقدر فيه شبه المنكرين (فالخسر على رأيه ظاهر) لظهور عدم توقفه على إعادة البدن الاول وانما يتوقف على عود النفس إلى البدن مطلقا (وليس) هذا (تناسخ الكونه

(قوله عدم توقفه على إعادة البدن الخ) ولا يتوقف على إعادة المدوم أصلا أما النفس فلأنها باقية غير قانية باتفاق المنكرين وأما البدن فلأنه لا احتياج إلى إعادته لأن إدراك المدة والالم إنما هو للنفس غاية الأمر أنه موقوف على تعلقها بالبدن ولا يلزم في ذلك خصوص البدن الاول له منه

(قوله بحيث لا يقدر فيه شبه المنكرين) حاصل هذا الكلام الرد على ما سبق إلى بعض الأوهام من أن الإمام حجة الإسلام ينكر الخسر الجسماني ومننا التوهم هو أنه لما بالغ في كتبه في تحقيق المعاد الروحاني وبيان أن المثالب والمعاقب هو الروح توهموا أنه منكر للجسماني وليس كذلك فإنه صرح في مواضع من كتبه بأن إنكار الجسماني كفر وضلال غاية الأمر أنه لم يشرحه كغيره لما قال أنه مما لا يحتاج إلى زيادة بيان وأيضا لما مال كماله إلى أنه يجوز أن يخلق الله من الأجزاء المتفرقة بدن بدنا آخر فيعيد إليه نفسه المجردة الباقية بعد الخراب توهموا أنه لا فرق بين هذا

٣ في بعض النسخ أحوال النفس

عودا) في الآخرة (الى) الابدان والتناسخ هو عود النفس في هذه الدنيا الى الابدان
نعم قال المصنف ربما يعيل كلام هذا القائل الى أن هذا بان يخلق الله تعالى بدنا من
(أجزاء أصلية) متفرقة (للبدن الاول) فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب
البدن ولا ضرر في ذلك أيضا (وان لم يكن) هو البدن (الاول بعينه) وشخصه
(على ما يشعر به قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها) فان قيل
فيكون المثاب والمعاقب بالذات والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكاب
المعصية قلنا العبرة في ذلك بالادراك وانما هو للنفس ولو بواسطة الآلات وهو
باق وان تبدلت الآلات (واحج المنكرون) للمعاد الجسماني (بامتناع إعادة
المعدوم) والمعاد الجسماني يتوقف عليها لقطع بفناء التأليف والمزاج وكثير من
الاعراض (و) الجواب منع امتناع الاعادة مع أنك (قد عرفت) من أن من يقول
بتجرد النفس الخ (أنه لا يتوقف عليها) أي على إعادة المعدوم (وبأنه لو أكل

وما ذهب اليه أهل التناسخ وليس كذلك أيضا بل كلامه كما لا يخفى على الناظر فيه
يدفع شبه المنكرين للجسماني الذين بنوا انكاره على امتناع إعادة المعدوم وحاصله أنا
لأن سلم امتناع اعادته على مامر ولو سلم فلم لا يجوز أن يكون لكل بدن أجزاء أصلية
باقية بعد مفارقة الروح وخراب البدن ثم يعيد الله من تلك الاجزاء وأجزاء آخر بدنا
يكون ذلك إعادة للبدن الاول وان كان غيره بالشخص ولا يضر هذا في كونه هو المبدأ
لان معنى ذلك هو أن في المعاد الاجزاء الأصلية لبدا فهو في الحقيقة مثله لآعينه
الحقيقي واليه يشير قوله تعالى أو ليس الذي خلق السموات والارض بقادر على أن
يخلق مثلهم الآية فافهم ومن هنا يقال للشخص من الصبا الى الشيخوخة انه هو بعينه
وان كان متبدلا بتبدل الصور والهياكل وكثير من الاعضاء وكذا يقال فمن موقوف
في الشبَاب ثم موقوف في الشيب انها مقربة لعين ذلك الجاني وليست مقربة لغيره
مع انه متبدل بما ذكر وليس ذلك في ثبوت التناسخ كما هو ظاهر على التأمل فيما
سبق وبما ذكر تندفع الشبهات الواردة في هذا الباب على ما لا يخفى فتبصر

انسان انسانا) بحيث صار بعضه جزءاً منه (فالأجزاء الماء كولة) إما أن تعاد في بدن الآكل أو الماء كولا أو بدنيهما لاسبيل الى الثالث لظهور استحالة ولا الى الاولين لانه (ان أعيدت في بدن الآكل فلا يكون الماء كولا بعينه معاداً أو في بدن الماء كولا فلا يكون الآكل بعينه معاداً) مع انه لا أولوية لجعلها جزءاً أحدهما دون الآخر (على أنه يلزم في أكل الكافر المؤمن) إما (تنعيم الأجزاء العاصية) ان أعيدت الأجزاء التي صارت عاصية في بدن الآكل في بدن الماء كولا (أو تعذيب الأجزاء المطيعة) ان أعيدت في بدن الآكل (ورديان) الحشر إعادة الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر الى آخره لا الحاصل بالتغذية (فالمعاد) من كل من الآكل والماء كولا (هو الأجزاء الأصلية) الحاصلة (من ابتداء الخلق) من غير لزوم فساد فان قيل يجوز أن تصير تلك الأجزاء التي كانت فضلة في الآكل وأصلها في الماء كولا نطفة وأجزاء أصلية لبدن آخر فيعود المذخور قلنا الفساد في وقوع ذلك لا في مكانه (ولعل الله يحفظها من أن تصير جزءاً أصلياً لبدن آخر)

(قوله بحيث صار بعضه جزءاً منه) التقييد ببعض اكتفاء بأقل ما يمكن في ورود الاشكال ثم أقول صيرورة جزء الماء كولا جزءاً من الآكل ان أريد بها اتحادهما فهو باطل ضرورة استحالة اتحاد الاثنين وان أريد بها زوال جزء الآكل من جزئته بالتصليب ووقوع جزء الماء كولا مما تخلل منه كما هو ظاهر من الجواب فلا يتم ما يأتي قريباً من أنه لاسبيل الى الثالث الخ اذ لا يمنع إعادة الآكل بأجزائه المتصلة والماء كولا بأجزائه الواقعة بدلا منها ولا استحالة في ذلك أصلاً فتفطن (قوله لا أولوية لجعلها جزءاً من أحدهما) أي عند إعادة فيلزم الترجيح بلا مرجع (قوله فان قيل يجوز أن تصير الخ) حاصله أنه فم يمنع اتحاد أجزاء الآكل والماء كولا لكن يجوز أن تصير أجزاء الماء كولا بدلا من الأجزاء المتصلة من الآكل وذلك وان لم يقع بين الأجزاء الأصلية من كليهما لان أصلها يمنع تحملها لكنه يمكن بين الأصلية من الماء كولا والفضلة من الآكل بأن تحمل الأجزاء الفاضلة من الآكل وتقوم الأجزاء

بل جزأ مطلقا فضلا عن أن يكون أصليا (وأما) ماذا كروا من أن (الغرض)
لازم لفعله تعالى ولا غرض في الاعادة لانه أما أن يكون عائدا اليه تعالى أو الى العبد
والاول نقص يجب تنزيهه تعالى عنه والثاني لما لا يلام أو لئلا يلام لا يليق
بالحكيم واللذة الجسمانية دفع للألم ولا ألم في العدم (ف) نحن نمنع لزومه و (على تقدير
لزومه) نمنع انحصاره في اللذة والألم لا (يجوز أن يكون) الغرض (ايصال الجزء
الى المستحق ثم) ماذا كرم من أن المعاد هو الاجزاء الاصلية فانما هو على سبيل الجواز
للدلالة (النصوص) الواردة في باب الحشر اذ (منها ما هي لاثبات نفس الاعادة) بدون
تعيين المعاد أو الاجزاء بأسرها أم الاصلية فقط وهو قوله تعالى (وهو الذي يبدأ
الخلق ثم يعيده وقوله تعالى فسيء ولون من يعيد ناقلا الذي فطركم أول مرة ومنها
ما هي لازالة استبعاد) المنكرين (احياء الرمم) بتذكير ابتداء الفطرة والتنبيه على
كمال القدرة كقوله تعالى (من يحيي العظام وهي رميم) قل يحييها الذي أنشأها
أول مرة الآية وقوله تعالى (أئنذا متنا وكنا ترابا) الآية وهذه وإن كانت بظاهرها
مشعرة بان متوارد النقي والاثبات هي اعادة الاجزاء بأسرها الا الاصلية وحدها لكن

الاصلية من المأكول مقامها وحيث إذا قوله من الاكل نطفة تصبح تلك الاجزاء
الاصلية من أحدهما والفضيلة من الآخر اجزاء أصلية لتلك النطفة فمنذ اعادة
ما تولد من النطفة يلزم المحذور السابق وحاصل الجواب ظاهر (قوله والسنة
الجسمانية دفع الخ) الاولى أن يقول والا لئلا الجسماني الخ وبالجملة قد يمنع كون
الذات الانحروية على نحو الذات القدسية بحسب الحقيقة والوازم فلا يلزم كونها
خلاصا من الألم (قوله اوصول الجزء الى المستحق الخ) ان قيل هذا الجزء لا يتخذ
من كونه لذة أو ألما فيعود المحذور قلت ما يصل الى الشخص من حيث الاستحقاق
وأوجه جزاء ليس بلذة ولا ألم فانها عبارتان عما يصل اليه لا من حيث استحقاقه له
فتأمل (قوله فهو ثبات بما مر الخ) لعله أراد به ما سبق من بيان عدم زوال الامكان
الذاتي بحسب الاوقات وتحقيق مسألة الاكل والمأكول فافهم (قوله وهذه وإن كانت بظاهرها

المقصود منها اثبات الاعادة وازالة استبعاد المنكرين احياء الرمم لا تعين المعاد فلا
ينافي ما ذكر (واختلفوا) أي القائلون بحقيقة حشر الاجساد (في أن الحشر ايجاد
للأجزاء التي يجب اعادتها) (بعد الفناء كما يشعر به قوله تعالى هو الاول والاخر)
أي في الوجود ولا يتصور ذلك الا بانعدام ما سواه وليس بعد القيامة وفاتا فيكون
قبلها

(الخ) أقول خلاصة المقام هي الإشارة الى سؤال وجواب حاصل السؤال أنه تقرر
أن الحشر الجسماني الذي كلف المسلم بالتصديق به هو القول باعادة الاجزاء الاصلية
الباقية بعد الموت الى الحياة والاجتماع ولا حاجة في ذلك الى القول باعادة المضموم
بعبثه أو اعادة الاجزاء بأسرها مطلقا مع أن الآيات الواردة في باب الحشر كما ترى
مشيرة بأن مسودة الاثبات والتي هي اعادة الاجزاء بأسرها لا الاصلية فقط فكيف
الامر وحاصل الجواب أن الآيات الواردة في هذا الباب ليست لبيان المعاد أنه ماهو
وكيف هو بل لبيان الامرين مما يعين فيه أحدهما نفس الاعادة مثل فيقولون من
يعيدنا الآية يعني ان من يقدر على الخلق ابتداء كيف لا يقدر عليه تانيا والثاني
استبعاد المنكرين لاهياء الرمم مثل من يحكي العظام الآية يعني ان من قدر على الابداد
من العدم كيف لا يقدر على جمع العظام الباقية واحيائها ولو رغبة بل هو أهون عليه
كما مر وأما مسألة أن المضموم هل يجوز اعادته أولا وان المعاد هل هو الاجزاء بأسرها
أو الاصلية الباقية بعد الموت فلعلها لم تخطر ببال المنكرين أصلا فهذه الآيات لاتناق
ما هو المقصود من حقيقة الحشر بل ربما تعين في ذلك فافهم (قوله فلا ينافي ما ذكر)
المراد مما ذكر في الموضعين هو أن الحشر عبارة عن اعادة الاجزاء الاصلية لا
الاجزاء بأسرها مطلقا (قوله للاجزاء التي يجب اعادتها) وهي الاجزاء بأسرها عند
بعض أو الاصلية فقط عند الآخرين وهو التحقيق كما سبق (قوله في الوجود الخ)
يعني أنه متقدم على وجود ما سواه في الزمان متأخر عنه كذلك أي باق بعد فئانه
(قوله ولا يتصور ذلك) أي كونه أولا وآخرا بحسب الوجود بالمعنى الذي مر آنفا
(قوله وليس بعد القيامة الخ) إشارة الى دفع ما يقال ان كونه أولا وآخرا بالوجود

وأجيب بأنه يجوز أن يكون المعنى هو مبدأ كل موجود وغاية كل مقصود أو هو المتوحد في الألوهية أو في صفات الكمال كما إذا قيل لك أهدأ أول من زارك أم آخرهم فتقول هو الأول والاخر وتريد أنه لا زائر سواء أو هو الأول والاخر بالنسبة إلى كل شيء بمعنى أنه يبقى بعد موت جميع الأحياء أو هو الأول خلقا والاخر رزقا

لا يوجب كون الحشر إيجاد بعد الفناء لجواز أن يكون الحشر بالجمع بعد التفرق ثم بعد ذلك الجمع وامضاء الحساب وإيصال الثواب والعقاب الذي هو القيامة بغير ما سواه تعالى بالضرورة ولا يعاد أبدا فيتم كونه تعالى أولا وآخرا بالوجود ولم يلزم منه كون الحشر هو الإيجاد بعد الفناء وحاصل الدفع ظاهر (قوله وأجيب بأنه يجوز الخ) جواب للمناقضة لكن ترك التصريح بالمنع اكتفاء بالتصريح بسنده كما هو شائع فانهم (قوله وغاية كل مقصود) يعني لا نسلم أن ذلك معتبر بالتقدم والتأخر الزمانيين للوجود لم لا يجوز أن يعتبر برتبة لكن الأول بحسب الوجود والخارج والاخر بحسب التعقل والقصد يعني أنه مبدأ وملة لكل ما يتحقق ويوجد وغاية لكل ما يعقل ويقصد فان غاية دخول الجنة ولو أبدية هي لقاءه تعالى فهو من حيث أنه مبدأ متقدم ومن حيث أنه غاية متأخر قد بوجدها (قوله أو هو المتوحد في الألوهية الخ) يمكن تحريره بوجهين أحدهما أن يقلل لا نسلم أن المعنى هو كونه أولا وآخرا بحسب الوجود بل المراد كونه ذلك بحسب الألوهية وصفات الكمال يعني أنه هو الله الأول والاخر فيريد أنه لا إله سواه كما أن من زاره مدة عمره واحد فقط يقول هذا الواحد هو الزائر الأول والاخر ويريد أنه لا زائر لي سواء والثاني أن سلم أن المراد الأولية والاخرية بالوجود لكن تنزل الموجودات التي لا تنصاف لها بالألوهية وصفات الكمال منزلة المعدوم فكانها ليست بموجودة وإن كان البعض أبدأ فصيح أن يقال بهذا الاعتبار أنه تعالى أولهم وآخرهم بحسب الوجود تطرا إلى أن الوجود الكامل المنفرد بالألوهية منحصر فيه كما أن من زاره جماعة وكان واحد منهم متصفا بصفات الكمال دون غيره يجوز أن يقول هو الزائر أولا وآخرا باعتبار أن ما سواه من الزائرين بمنزلة المعدوم فتأمل

كما قال خلقكم ثم رزقكم وليس المراد انه آخر كل شيء بحسب الزمان للاتفاق على
أبدية الجنة (وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه) فان المراد به الانعدام لا الخروج
عن كونه منتفعا به لان الشيء بعد التفرق يبقى دليلا على الصانع وذلك من أعظم
المنافع وأجيب بان المعنى انه هالك في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود
الا بالنظر الى العلة أو المراد بالهلاك الموت (وقوله كما بدأنا أول خلق نعيده) وقوله
كما بدأكم تعودون (والبدء من العدم) فكذا العود وأيضا إعادة الخلق بعد
ابتدائه لا تتصور بدون تخلل العدم وأجيب باننا لانسلم أن المراد بابتداء الخلق
الابتداء والاعراض من العدم بل الجمع والتركيب على ما يشعر به

(وقوله ليس المراد أنه آخر الخ) الظاهر من هذه العبارة هو أنه نقض اجمالى فيكون
جوابا آخر حاصله أنه لا يصح أن يكون معنى الاولية والاخرية هو ما سبق من المستدل
اذ معنى آخريته حيثئذ هو أن وجوده متأخر عما سواه بمعنى أن ما سواه ينعدم وهو
باق بعده كما سبق ومعلوم أن من جملة ما سواه الجنة وهى أبدية اتفاقا فلا يصح
الحكم بتأخره عنها هذا وأقول فيه تظير اذ يجوز أن تعدم الجنة قبل الحشر والقيامة
كما سبق من المستدل فيتم تأخر وجوده تعالى عنها بالزمان حيثئذ وهو لا يتناقض اعادتها
بعد الفناء أبدية كما هو ظاهر فالصواب أن يجعل هذا تنمة لما سبق بأن يكون تصريحاً
بالتعنى الذى سبق التصريح بسنده فيكون المراد منه انا لانسلم أن المراد هو أنه آخر
الخ لم لا يجوز أن يكون المراد واحدا من الاماني التى ذكرت بعد قوله وأجيب الخ لكن
ينبغي أن يترك حيثئذ التعليق بقوله للاتفاق على أبدية الجنة كما هو ظاهر فان قيل
لعل هذا المعنى المنقى بقوله وليس المراد الخ هو غير ما أراد المستدل كما يقتضيه سوق
العبارة قلت لا بل هما متحدان كما لا يخفى على الفطن المتأمل فتأمل (قوله وأجيب بأن
المعنى أنه هالك الخ) واليه يشير ما نقل عن أساطين العرفان كان الله ولم يكن معه شيء وهو
الآن كما كان والحاصل أن المراد هلاك لا ينشأ الوجود (قوله لا تتصور بدون تخلل
العدم الخ) والا لزم تحصيل الحاصل ولذلك قال في شرح المقاصد والمحقق هو التوقف

قوله تعالى وبدا خلق الانسان من طين (أوجع) لها عطف على قوله ايجلد
 (بعد التفرق) واحياء بعد الموت (كما يشعر به قوله تعالى) واذ قال ابراهيم
 (رب أرني كيف نجحي الموتى) الآية (أنى يحى هذه الله بعد موتها) الى قوله
 وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم زكسوها لحما وقوله تعالى (وكذلك النشور
 وكذلك تخرجون) الى غير ذلك من الآيات المشعة بالتفريق دون الاعداد
 والجواب أنها لا تنفى الاعداد وان لم تدل عليه وانما سبقت بيانا لكيفية الاحياء
 بعد الموت والجمع بعد التفرق لان السؤال وقع عن ذلك ثم هي معارضة بما سبق
 من الآيات المشعة بالاعداد ولذلك قال فى شرح المقاصد والحق التوقف (ثم
 الجنة والنار مخلوقتان الآن لقصة آدم وحواء) واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها
 بأكل الشجرة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه اجماع الامة قبل ظهور
 المخالفين قال فى شرح المقاصد وجلها على بستان من بساتين الدنيا يجرى مجرى
 التلاعب بالدين ثم لا قائل بمخلق الجنة دون النار فثبت بها ثبوتها (مع ظواهر مثل)
 قوله تعالى فى حق الجنة (أعدت) للتقين أعدت للذين آمنوا بالله (وأزلفت)
 الجنة للتقين وفى حق النار أعدت للكافرين (وبرزقن) الخيم للغاوين والجل على
 التعبير عن المستقبل بلفظ الماضى مثل ونفخ فى الصور خلاف الظاهر لا يعدل
 اليه بدون قرينة (فيل يمتنع خلقها فى أفلاك هذا العالم لامتناع الحرق والالتئام)
 عليها وحصول العناصر فىها وهبوط آدم منها (وفى عناصره لاتنها لاتسع جنة

الخ قيل هو مختار امام الحرمين حيث قل ويجوز العقل أن تعدم الجواهر ثم تعاد أو أن
 تبقى وتزول أعراضها ثم تعاد ولم يدل قاطع سمعى على تعيين أحدهما فلا يعد أن تتغير
 أجسام العباد الى صفة التراب ثم تتركب على الوجه الممهود ولا يستحيل أن تعدم للمرة
 ثم تعاد والله أعلم ولعل حقيقة التوقف انما هو بالنظر الى تعارض الآيات والا فقد تقدم
 ما يدل على أن المعاد هو جميع الاجزاء الاصلية المتفرقة وانه الراجح فليتدبر

عرضها) مثل (عرض السماء والأرض) ولأنه لا معنى للتناسخ إلا عود الأرواح
إلى الأبدان مع بقائها في عالم العناصر (و) يمنع (في عالم آخر لأنه لا حثايجها إلى
محدد الجهات يكون كريا) كما مر فلا يلاقى هذا العالم إلا نقطة (فيلزم الحلاء
بين العالمين) وهو محال (ولا شتماله) لا محالة (على عناصر لها أحياء طبيعية
يلزم أن يكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان) ويلزم سكون كل عنصر في حيزه الذي
في ذلك العالم لكونه طبيعيا له وحركته عنه إلى حيزه في هذا العالم لكونه خارجا عنه
وذلك محال ولو سلم عدم لزوم ذلك (ف) لا أقل من أنه (يلزم الميل إليه وعنه) وهو
أيضا محال (ورد منع) امتناع الخرق والالتئام واستحالة الحلاء وغير ذلك من
(المقدمات الفلسفية على أنه لا يمنع كون العالمين في محيط بهما) بمنزلة تدويرين
في ثخن فلك ولا يستلزم الحلاء (ولا) يمنع (كون العناصر مختلفة الطبائع أو تحيزها
في أحد العالمين غير طبيعي) وليس التناسخ عود الأرواح إلى أبدانها بل تعلقها
ببدن آخر في هذا العالم (فان قيل) إذا كانتا مخلوقتين فيلزم هلا كهما لقوله
تعالى كل شيء هالك إلا وجهه مع أنه خلاف الجمع عليه (فلنا يحمل الهلاك على
غير الفناء) وهو الخروج عن الانتفاع كما يقال هلك الطعام (ولو سلم) كون الهلاك
بمعنى الفناء (فالفناء لحظة لا ينافي الدوام عرفا) ثم انه قال في شرح المقاصد لم يرد
نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار (والا) كثرون على أن الجنة فوق السموات
السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى (و) أن
(النار تحت الأرضين والحق التوقف) وتفويض العلم إلى العليم الخبير لما مر أنه لم يرد
نص صريح في ذلك وإن الآية محتملة

(قوله محتملة) لاحتمال أن يكون المراد من جنة المأوى جنة تأوى إليها أرواح الشهداء
كأى تفسير البيضاوى اهـ منه

(قوله ولأنه لا معنى للتناسخ إلخ) ومن ههنا يقال ما من مذهب إلا وفيه قدم راسخ من التناسخ (قوله
بل تعلقها ببدن آخر) المراد بالبدن الآخر مالا يكون فيه شيء من أجزاء البدن الأول ولا
فقد تقرر فيما سبق أن الحشر ليس هو إعادة الشيء بعينه وبجميع أجزائه فافهم والحاصل

فصل في اتفاق الاسلاميون على أن (سؤال القبر وعذابه وثوابه) يعني سؤال منكرو تكبير في القبر وعذاب الكفار وبعض العصاة فيه وثواب المؤمنين فيه (حق بالآيات والاحاديث المتواترة المعنى) أما الآية فكقوله تعالى في آل فرعون (النار يعرضون عليها غدوا وعشيا) أي قبل القيامة وذلك في القبر بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب وكقوله تعالى في قوم نوح (أغرقوا فادخلوا ناراً) والله تعالى لا تحسب الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم (يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله) وأما الحديث فكقوله صلى الله عليه وسلم (القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران) وكالحديث المعروف (إذا وضع الميت في قبره الحديث) والمنكرون قالوا اللذة والالام والمسئلة والتكلم لا يتصور بدون العلم والحياة ولا حياة مع فساد البنية وبطلان المزاج ولو سلم فانا ترى الميت يبقى مدة من غير تحرك وتكلم ولا أثر تلذذ أو تألم وربما يدفن في صندوق أو لحد ضيق لا يتصور فيه جلوسه بل ربما تأكله السباع أو تحرقه النار فيصير رماداً تذروه الرياح فكيف يعقل والجواب اجمالاً أن جميع ذلك استبعاد لا ينفي الامكان واذ قد أخبر الصادق به وجب التصديق به (و) تفصيلاً انه (ليس يبعد أن يوسع القادر المختار اللحد) أو الصندوق (بحيث يمكن الجلوس فيه) لانسلم اشتراط الحياة بالبنية على انه يجوز (أن يبقى من الاجزاء

أن تعلق الروح بالبدن الذي فيه الاجزاء الاصلية من البدن الاول ليس تناسخاً سواء كان في هذا العالم كما في احياء الاموات الواقع لبعض الانبياء والاولياء أو في الآخرة كما في المعاد والحشر الجسماني الذي أجمع عليه المسلمون فليتأمل (قوله بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة الخ) وذلك لان الظاهر من الادخال في أشد العذاب هو ادخال النار وظاهر أن الادخال في النار غير العرض عليها فاذا كان الادخال يوم القيامة كان العرض في غير ذلك اليوم واذ لم يكن بعده اتفاقاً كان قبله ضرورة واذ لم يكن في الحياة الدنيا كان في القبر فاحفظه (قوله لا ينفي الامكان) وقد تقرر أن تأويل الاخبار

(الاصلية) لمن أحرق (قد رما) يصلح نبوة و (يقوم به الحياة و) ليس ببعيد (أن لا يشاهد الناظر ما يجري على الميت) بل يخفيه الله عنه لحكمة لا اطلاع لها عليها والقول بأن تجوز أمثال ذلك يفضي الى السفسطة انما يتم فيما لم يقم عليه دليل ولم يخبر به الصادق (وقوله تعالى) مبتدأ خبره لا ينفي يعنى أن المنكرين تمسكوا بقوله تعالى (لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى) اذ لو كان في القبر حياة ولا محالة يعقبها موت لانه لا خلاف في احياء الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتان لا واحدة فان قيل ما معنى هذا الاستثناء ومعلوم أن لا موت في الجنة قلنا هو منقطع أى لكن ذاقوا الموتة الاولى أو متصل على قصد المبالغة في عدم انقطاع نعيم

الواردة انما يلزم لو امتنع حملها على الظاهر (قوله بل يخفيه الله عنه الخ) وذلك كما يخفى ما يجري على النائم من الذاث والالام من اليقظان الناظر المشاهد له (قوله ولم يخبر به الصادق) عطف على قوله لم يقم عليه بطريق التوضيح فان المراد بالدليل هو السمع وذلك لان الكلام في الممكنات التي يستبعد العقل وقوعها كما هو ظاهر والحاصل أن تجوز العقل وقوع أمثال تلك الممكنات انما يكون سفسطة اذا لم يقم على وقوعها دليل من الخبر الصادق فانهم (قوله لانه لا خلاف في احياء الحشر الخ) أقول اتفاقهم على احياء الحشر لا يوجب أن يكون حياة مسبوقة بموتة مسبوقة بحياة القبر لم لا يجوز أن تكون حياة الحشر هي حياة القبر الممتدة الى زمان الحشر اللهم الا أن يقال بتغاير الحياتين بالنوع كما يستفاد مما يأتي فتأمل (قوله لا واحدة) أى كما تصرح به الآية ان قيل يجوز أن لا يراد الوحدة بالعدد بل بالجنس المتناوكة لموتة الدنيا وموتة القبر أجيب بأنه بأباه صيغة المرة وتاء الوحدة كذا قيل (قوله ومعلوم أن لا موت في الجنة كما هو واضح) فلاشكل في الآية من وجهين اقتصر الشارح «مد ظله» على أحدهما فليتأمل جدا (قوله أو متصل على قصد المبالغة الخ) أقول ويمكن أن يجاب في الاتصال بوجه آخر لكنه بعيد وهو أن يقال مبنى الاشكال كون لفظة فيها ظرفا لقوله لا يذوقون وأما لو جعلت ظرفا للاخبار المفهوم من الكلام فلا اشكال

الجنة بالموت بمنزلة التعليق بالمحال أى لو أمكنت فيه اموتة لكانت الاولى التى مضت
لكن ذلك محال فان قبل وصف الموتة بالاولى يشعر بموتة ثانية وليست إلا بعد
احياء القبر فتكون الآية حجة على التمسك لاله أجيب بان المراد الاولى بالنسبة الى
ما يتوهم فى الجنة ويقصد نفيها وبقوله تعالى (وكنتم أمواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم
يحياكم) وقوله (ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين) ولو كان فى القبر احياء
لكانت الاحياء ثلاث فى الدنيا وفى القبر وفى الحشر (لا ينقى) ثنى من ذلك (عذاب
القبر) لان اثبات الواحد والاثنتين لا ينقى وجود الثانى أو الثالث على ان التعليق
بأحد المحالين كافى فى المبالغة

اذ يصير حاصل المعنى أنهم لا يخبر منهم فى الجنة أنهم يذوقون الموت الا الموتة الاولى
فانهم يخبر منهم فيها بأنهم ذاقوها قبل دخول الجنة (قوله أجيب بأن المراد الاولى
بالنسبة الى الخ) أقول يمكن أن يجب أيضا بان وصف الموتة بالاولى وصف بحال متعلقها
أعنى طرفها أى الموتة التى هى فى نشأته الاولى فلا تشعر بموتته الثانية بل انما تشعر
بنشأته الثانية فلا اشكال بل أقول هذا الجواب أولى كما لا يخفى (قوله لكانت
الاحياء ثلاث) أى لا اثنتين مع أن اثنتين تدلان على انحصارها فى اثنتين هذا ثم
أقول سلمنا أن الآية الثانية تدل بظاهرها على الانحصار المذكور لكن لان لم دلالة
الاولى عليه بل هى دالة على احياء ثلاث لانها لما دلت على موتتين يعقب كلاهما
حياة كما يصرح به قوله فاحياكم وقوله ثم يحييكم فهى دالة على حياة ثالثة قبل الموتة
الاولى اذ الموت ديم الحياة الذى يعقبها كما سبق الهمم الا أن يطلق الموت على العدم
السابق على الحياة وان لم يسبقه الحياة ولا يبعد أن يقال ان التعبير بقوله وكنتم
أمواتا دون قوله وما كنتم مشير اليه فافهم (قوله لان اثبات الواحد) ناظر الى
التمسك بالآية الاولى أعنى قوله تعالى لا يذوقون فيها الآية (قوله والاثنتين)
ناظر الى الآيتين الاخيرتين أعنى قوله وكنتم أمواتا الخ وقوله أمتنا اثنتين الخ (قوله
على أن التعليق الخ) هذه العلوة أيضا ناظرة الى الآية الاولى فانها التى وقع فيها

و (الجواز أن لا يسمى ما يعقبه) أي عذاب القبر (موتاً أو اندرج في الموتة الأولى)
 تبعاً (و) الجواز (أن يسكت عن بعض الأحياء) وهو ما في القبر (لخفاء أمره)
 وضعف أثره فلا يصلح دليلاً على ثبوت الألوهية ووجوب الإيمان (أو) ما في الحشر
 (لكونه معانيناً) لأنهم فيه فلا حاجة إلى ذكره (وبالجملة الذي ثبت من الدين أن
 الميت نوع حياة قد رمايتاً لم يتلذذ به) وشهد بذلك الأخبار (وهـل ذلك بإعادة
 الروح) إليه (أم لا فيه تردد) وما يتوهم من امتناع الحياة بدون الروح ممنوع وإنما ذلك
 في الحياة الكاملة التي يكون معها القدرة والارادة والأفعال الاختيارية وقد اتفقوا
 على أن الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والأفعال الاختيارية فلذا لا تعرف

التعليق بالمحال على قصد المبالغة قوله والجواز أن لا يسمى الخ وقوله أو اندرج الخ) أيضاً
 ناظران إلى الأولى كما هو واضح (قوله والجواز أن يسكت الخ) ناظر إلى الأخيرتين
 لكنه لا يتم بالنسبة إلى الأولى منهما لما سبق من منع دلالتها على الانحصار المذكور
 فليتأمل (قوله وشهد بذلك الأخبار) قال بعضهم لا حاجة إلى القول بالحياة للميت إذ
 يجوز حينئذ التعذيب بدونها فانه إما يتوقف على الإدراك والإدراك ليس مشروطاً
 بالحياة ونقل بعض الآخرين عن ابن الراوندي أن الحياة موجودة في كل ميت لأن الموت
 عنده لا يضاد الحياة بل هو كيفية مجهزة من الأفعال الاختيارية غير منافية للعلم
 والإدراك أقول الحياة إن كانت عبارة عن مبدأ الحس والحركة الإرادية معاً فوجودها
 في الميت مستبعد جداً أو كانت عبارة عن مبدأ الحس فقط أهم من أن يترتب عنها
 الحركة أولاً فلا استبعاد في وجودها في الميت فهو أمر ممكن غير مستبعد أخبر به
 الصادق فوجب التصديق به فاحفظه وتأمله (قوله وإنما ذلك في الحياة الكاملة الخ)
 لعل المراد من الحياة الكاملة هي المعنى الأول الذي مر آنفاً أي مبدأ الحس والحركة
 معاً فعينئذ يظهر أن الروح هو أمر يتوقف على وجود القدرة والارادة والأفعال
 الاختيارية دون الإدراك والحس الذي هو أثر الحياة الناقصة التي ثبت بالأخبار
 وجودها في الميت غايته أن ذلك الأمر لا ينافي الإدراك بل يقويه وبهذا ظهر وجه

حيوية أن أصابته سكتة قال في شرح المقاصد ويشكل هذا بجوابه لمنكر ونكير
 على ما ورد في الحديث (ثم جميع أحوال القيامة من المحاسبة) المشار اليه بقوله
 تعالى إن الله سريع الحساب (وأهوالها) هول الوقوف وهول المسئلة وهول
 شهادة الشهود والعشرة الآل سنة والأيدي والأرجل والسمع والبصر والجلود والأرض
 والليل والنهار والحفظة الكرام والحكمة في المحاسبة والأهوال مع أن المحاسب
 خير ظهروا رب ارباب الكمال وفضائح أصحاب النقصان على رؤس الأشهاد
 زيادة في لذات هؤلاء ومسرراتهم وآلام أولئك وأحزانهم (والصراط) وهو جسر
 ممدود على متن جهنم يرده الأولون والآخرون (والميزان والحوض وتفصيل أحوال
 الجنة والنار أمور ممكنة أخبر بها الصادق) على ما نطق به الكتاب والسنة (فوجب
 التصديق بها ولا استبعاد في أن يسهل الله تعالى العبور على الصراط وإن كان أخذ
 من السيف وأدق من الشعرو) لافي (أن يوزن صحائف الأعمال أو تجعل) أي يجعل
 الله الأعمال (أجساماً نورانية) إن كانت حسنة (أو ظلمانية) إن كانت سيئة
 كما يشاهد كثير في النوم أجسام مخصوصة ويعبرها المعبر بأعمال مخصوصة
 وبالعكس (فلا حاجة إلى تأويل الصراط بطريق الجنة) المشار اليه بقوله تعالى

التردد في أن حياة الميت بإعادة الروح إليه أم لا فاحفظه قائم تحرير بديع (قوله ويشكل
 هذا) أي الاتفاق على عدم خلق القدرة والأفعال في الميت (قوله هول الوقوف)
 كما قال تعالى وقفوههم إنهم مسؤولون الآية ثم قيل مدته ألف سنة وقيل أكثر
 (قوله وهول المسئلة) كما قال تعالى فوريك لنسئلتهم أجمعين (قوله والليل والنهار)
 قال عليه السلام ما مريم وليلة على ابن آدم إلا قال الليل أما ليل جديد وعلى
 ما تعمل في شهيد وكذلك اليوم وليس المراد من ذلك حصر الأهوال فإن منها أهوالاً
 أخر كهول تطاير الكتب وهول تغير الألوان وهول المنادة بالسعادة والشقاوة إلى غير ذلك
 مما هو مذكور في المطولات (قوله يرده الأولون والآخرون الخ) ويشبه أن يكون المرور
 عليه هو المراد بمرور كل أحد النار على ما قال تعالى وإن منكم إلا واردها كذا قيل

سيديهم ويصلح بالهم (و) طريق (النار) المشار اليه بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط
الجميع كما زعمه كثير من المعتزلة زعمائهم أنه بالمعنى المذكور لا يمكن المرور عليه ولو
أمكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيامة (و) لا الى تأويله
(بالدلالة الواضحة و) لا (بالعبادات) كالصوم والصلاة ونحوهما (و) لا الى تأويل
(الميزان بالعدل) كما زعمه بعض المعتزلة ذهابا الى أن الأعمال أعراض لا يمكن وزنها
(أو) (بالادراك) كما قيل في ميزان الألوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق
وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العقل والعلم

﴿ فصل الثواب فضل من الله والعقاب عدل منه ﴾ لان الكل ملوك فلا ظلم منه ولا
وجوب عليه ولا استحقاق من العبد خلافا للمعتزلة (ومعنى وجوبهما) على الله تعالى
عندنا (أنه وعد أو وعيد فلا يخلف الله وعده) كما هو شأن الكريم فينبى المطيع
البنية انجاز الوعد (على خلاف في الوعيد) فقيل الخلف فيه فضل وكرم يجوز
استداده اليه تعالى وفيه أنه يلزم الكذب في اخباره تعالى مع الاجماع على بطلانه فالحق
أن من تحقق العفو في حقه يكون خارجا عن عموم اللفظ (ومعنى استحقاقهما)
ترتيبهما على الافعال والتروك و (ملازمة اضافتهما الى الطاعات والمعاصي في مجازي
العقول والعادات) لأنه حق لازم يستحقه العبد ويقبح على الله تركه (لأنه لا واجب)
بمعنى اللازم الذي يقبح تركه (على الله) لا الثواب على الطاعة ولا العقاب على المعصية
(ولان الطاعات وان كثرت لا تفي بشكر بعض النعم) فكيف يتصور استحقاق عوض
عليها (ولأنهما لو استحققا) بالمعنى المنقضي عندنا (لما سقطا عن عاش) وأصر طول عمره
(على الكفر ثم آمن أو) وأظب مدة حياته (على الايمان) والطاعات (ثم كفر)

(قوله كالصوم والصلاة الخ) وكذا لاجبة الى تأويله بالاعمال الرديئة التي يشل
منها ويؤخذ بها وتأويل المرور عليها بالاشتغال بها وحينئذ يكون طوله وقصره بكثرتها
وقلتها (قوله بمعنى) (الزم الذي يقبح تركه الخ) فان الاستحقاق بهذا المعنى هو المتنازع

نعوذ بالله تحقيق الاستحقاق واللازم باطل بالاتفاق (وقول المعتزلة ان عدم وجوبهما
يفضي الى التواني في الطاعات و) الى (الاجترار على المعاصي) لان الطاعات مشاق
ومخالفات لهوى لا تميل النفس اليها الا بعد القطع بلذات ومنافع تترتب عليها
والمعاصي شهوات مستلذات لا تنزع عنها النفس الامع القطع بالام ومضار تترتب
عليها (وان ايجاب) الله (المشاق بلا) غرض (نفع يقابلها ظلم) وانه تعالى مستز
عنه وذلك النفع هو الثواب (و) ان ايجاب المشاق لتحصيل المنفعة لكن (بلا
مضرة في تركها موجب لوجوب كل ما في فعله منفعة) فلزم وجوب النوافل اذ لا
مضرة في تركها مع ما في فعلها من المنفعة (مردود) خبر لقول المعتزلة (بان) كثرة
الاخبار والآثار في الوعد والوعيد يحصل بها الترغيب والترهيب و) مجرد جواز

فيه دونه بمعنى الترتب والملازمة المذكورين فانه مما لا نزاع فيه (قوله واللازم باطل
الح) قيل يجوز أن يكون موت المطيع على الطاعة والمعاصي على المعصية شرطا
في استحقاق الثواب والعقاب وأجيب بأنه لو كان كذلك لم يتحقق الاستحقاق أصلا
لانتفاء الشرط عند تحقق العلة وانتفاء العلة عند تحقق الشرط وفيه تأمل فليتأمل (قوله
بلا فرض نفع يقابلها الخ) أي بلا وجوب فرض الخ وكذا قوله الآتي بلا مضرة
الخ أي بلا وجوب مضرة الخ وذلك ليلزم الاستدلال على تقدير تمام مدعاهم وبدل
على ارادة ذكر ما يأتي في الجواب من قوله وان كان بدون الوجوب وقوله بعد تسليم لزومه
(قوله بلا مضرة في تركها الخ) الاولى لما راجح أن يقول في شرحه وتلك المضرة هي
العقاب ليحسن تقابله بما قاله في النفع لكن الامر فيه سهل (قوله بأن كثرة الاخبار
والآثار الخ) أقول لا يخفى أن قول الماتن بأن مجرد جواز الترك الخ جواب من شبهة
المعتزلة الاولى أمضى الانضاء الى التواني الخ وقوله مجرد الوقوع الخ جواب من الثانية
أمضى ان ايجاب المشاق بلا نفع الخ وحاصل الاول هو أن كثرة الاخبار تفيد غلبة الوفاء
بالوعد والوعيد فيكون كافيا في الترغيب بالطاعة والترهيب من المعصية ولا حاجة الى
القول بالوجوب إذ مجرد تجويز المسفل ترك الثواب والعقاب من غير الظن بذلك الترك

الترك) أي ترك الثواب والعقاب (غير قاض) في ذلك (و) ذلك لان (مجرد الوقوع) وان
 كان بدون الوجوب (كاف في) ذلك (المقصود) الذي هو الترغيب والترهيب
 وفي عدم لزوم الكذب أيضا (وان الغرض) بعد تسليم لزومه (لا ينحصر فيما ذكر)
 من المنفعة بل يجوز أن يكون شكرا في مقابلة النعم السابقة أو حصول السرور
 للمكلف بالمدح على أداء الواجب واحتمال المشاق في طاعة الله تعالى

لا يقدح في الترغيب والترهيب فلا انضاء الى التواني والاجترار وحاصل الثاني أن مجرد
 وقوع النفع في فعلها ووقوع المضرة في تركها كاف في المقصود الذي هو انتقاء الظلم
 ووجوب كل تنافيه منفعة ولا حاجة الى الوجوب والزموم اذا ظهر هذا ظهر الاختلال
 في تحرير الشارح « مد ظله » من وجهين أحدهما جعل الجواب الثاني من تنمة
 الاول والثاني تفسير المقصود في قوله كاف في المقصود بما هو غير مقصود في الجواب
 الثاني وأيضا جعل تارة كثرة الاخبار كافية في حصول الترغيب والترهيب وتارة جعل
 مجرد الوقوع كافيا فليتبدر جدا (قوله وفي عدم لزوم الكذب أيضا) هذا جواب عن
 وجه آخر من وجوه احتجاج المعتزلة وهو أنه يلزم من عدم وجوب الثواب والعقاب الخلف
 والكذب في الآيات والاحاديث الواردة في تحقق الثواب والعقاب وحاصل الجواب ظاهر
 ثم الاولى حيثئذ للشارح أن يتعرض لهذا الوجه فيما سبق أو يسكت من جوابه هنا
 لكن الامر فيه سهل (قوله بل يجوز أن يكون شكرا في مقابلة النعم الخ) حاصله اما
 لانسلم أنه لو لم يكن الغرض من ايجاب المشاق هو ايصال المنفعة التي هي الثواب
 في مقابلتها لكان ظلما لم لا يجوز أن يكون الغرض من ايجابها هو أداء الشكر في مقابلة
 النعم السابقة الواردة عليه من الله تعالى لا ايصال الثواب انما يلزم الظلم عند عدم النفع
 وثواب في مقابلتها لو لم تكن تلك المشاق مسبقة بالنعم من الله من غير سابقة استحقاق
 هذا هو التحرير الذي يندفع به ما يرد للناظرين هنا فتأمل جدا (قوله أو حصول
 السرور المكلف الخ) ان قيل هذا من المنافع فهو اعتراف بما عليه المعتزلة قلت
 ممنوع فان مرادهم من النفع هو مافي الآجل كما صرح به في تفسيره السابق بالثواب

﴿فصل لاخلاف﴾ ابيّن المسلمين (في خلود من دخل الجنة ولا في خلود الكافر في النار سوى الكافر حكما كما طفل المشركين فهم) عند بعضهم لا يعذبون بالنار بل (خدم أهل الجنة) لان تعذيب من لا جرم له ظلم واقلوه تعالى ولا تزروا زرة وزر أخرى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون

وهذا السرور هو النفع في العاجل (قوله لاخلاف في خلود من دخل الجنة) أي خلود من دخل فيها وانما قال ذلك ولم يقل في خلود المؤمن مع أنه مقتضى التقابل بما بعده لما يأتي ان المؤمن العاصي قد يدخل النار فخلوده في الجنة انما يكون بعد دخولها لا مطلقا (قوله ولا في خلود الكافر الخ) سواء كان جاهلا أو معاندا وكذا من بالغ في الطلب والنظر واستفراغ الجهد ولم ينل المقصود لكن قال الجاحظ ان هذا معذور لا يلحق بحكمة الخبير أن يعذب مع بذل الجهد والطاقة من غير جرم وتقصير وقد قال الله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج كذا قيل لكن أقول لانسلم عدم نيل المقصود مع المبالغة في الطلب واستفراغ الجهد من غير تقصير في ذلك كيف وقد قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لتهديهم مبنا الآية فليتأمل (قوله كاطفال المشركين) فان كفرهم ليس حقيقيا بالاعتقاد والاعتقاد اذلا اعتقاد ولا عناد عندهم شرعا بل هو حكمي بمعنى أن حكمهم حكم الكافر بتبعية أصولهم إمام مطلقا كما عند الاكثريين أو في الاحكام الدنيوية كما عند البعض (قوله عند بعضهم) أي المعتزلة كما في شرح المقاصد (قوله بل خدم أهل الجنة) فلا يدخلون النار على ما روى في الحديث المخصص للمومات التي تمسك بها الاكثرون الا أن ذكرهم قريبا جمعا بين الادلة وأما تقديم مرويتهم على ما روى عن خديجة الا أن قريبا أيضا فلم له لمرجع وجد في هذا دون ذلك فتدبره (قوله ولقوله تعالى ولا تزروا زرة وزر أخرى) ولعل هذه الآية مخصوصة عند هذا البعض بما هو بالنسبة الى الاحكام الاخرية والا فهم يبرون الاحكام الدنيوية لاصولهم عليهم كما سبق فانهم (قوله ولا تجزون الا ما كنتم تعملون) ان قيل هذه الآية كما تنفي عنهم التعذيب بالنار تنفي عنهم التنعيم بالجنة أيضا

وأما عند الاكثرين فهم كالكفار عناداً واعتقاداً لدخولهم في العمومات ولما روي
 أن خديجة رضي الله عنها سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن أطفالهم الذين ماؤا
 في الجاهلية فقال هم في النار (وقيل من علم الله فيه الايمان) والطاعة على
 تقدير بلوغه (ففي الجنة أو الكفر) والمعصية (ففي النار) وأما من مات على الايمان
 وترك التوبة عن كبيرة ارتكبها (فعندهم) يقطع بانه (يخلد في النار) من غير عفو
 ولا اخراج منها (وعندنا لا) يقطع بالتعذيب فضلاً عن التخليد (بل يعني عنه)
 عفواتاً (أو يخرج من النار بعد حين) أي بما شاء الله تعالى (لنصوص) القاطعة
 (الشاهدة بانهم يخرجون من النار) أنهم (يدخلون الجنة) قال الله تعالى فمن
 زخر عن النار وأدخل الجنة فقد فاز وقال من عمل صالحاً من ذكراً أو أنثى وهو
 مؤمن فأولئك يدخلون الجنة وقال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار قوم بعدما
 صاروا حماً وقال من مات ولم يشرك بالله دخل الجنة وان زنى وان سرق الى غير ذلك

اذ حيث لا عمل مطلقاً لاجزاء مطلقاً قلت التعميم قد يكون فضلاً من الله من غير لزوم
 أن يكون جزاء لعمل فلا يدخل في النفي بالآية بخلاف التعذيب فإنه لا يكون الا جزاء
 لعمل فتنبه الآية منهم قطعا فليفتطن فإنه لا ينبغي الامساك عنه (قوله كالكفار عناداً
 واعتقاداً الخ) تفصيل الكفار لا تعليل للتنبيه كما هو ظاهر فلا ينافي ما سبق (قوله
 من غير عفو ولا اخراج الخ) وما في كلام البعض من أن صاحب الكبيرة عند المعتزلة
 ليس في الجنة ولا في النار فغلط نشأ من قولهم ان له منزلة بين المنزلتين أي حالة بين
 الكفر والايمان على ما سيأتى وأما ما ذهب اليه المرجئة من أن عصاة المؤمنين
 لا يعضدون أصلاً وانما النار للكفار غسقا في الاول بمثل قوله عليه السلام من قال
 لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى وان سرق وفي الثاني بمثل قوله تعالى ان الخزي
 اليوم والسوء على الكافرين فجوابه ان الاول انما ينفي الخلود دون النحول وأن الثاني
 مخصوص بمذاب يكون على سبيل الخلود (قوله للنصوص القاطعة الخ) اعلم أن
 ههنا مقامين الاول مقام تحرير المطلوب والثاني مقام تحرير الاستدلال عليه أما الاول فهو

(وليس) دخول الجنة (قبل) دخول (النار وفاقا) فتعين العفو أو الانقطاع
 (ولان ثواب المستحق) بالايان والطاعة (وعدا) عندنا (وعقلا) عندهم لا يزول
 بارتكاب الكبيرة سمعا عندنا وعقلا على قاعدة الاعتزال فيكون لزوم ايصال الثواب
 اليه بمحاله و (لا يتصور) ذلك (الا بالخروج) من النار والدخول في الجنة وهو المطلوب
 (ولان دوام عذاب من شرب جرعة خمر بعد ما واطب على الطاعات) طول حياته (للم
 يكن ظلم) على قاعدتهم (فلا ظلم) أصلا ولولم يستحق بهذا ما فلازم (فان احتجوا

أن صاحب الكبيرة ينحصر حاله عندنا في واحد من الأمرين أحدهما العفو التام والثاني
 العفو الغير التام والحاصل أن من أصحاب الكبائر من يعفى عنه بالمرّة أى يدخل الجنة
 من غير سابقة الادخال في النار ثم الاخراج منها ومنهم من لا يعفى عنه بالمرّة بل يدخل
 الجنة مع تلك السابقة وأما المقام الثاني فهو الاستدلال بوجهين أحدهما ما يفيد أحد
 الأمرين على التعمين أعني العفو الغير التام وهو المشار اليه بقوله للنصوص القاطعة
 بأنهم يخرجون من النار وذلك لانه لا قائل بالخروج من النار وعدم دخول الجنة
 مقببه والثاني ما يفيد كلا الأمرين لكن على سبيل البداية وهو المشار اليه بقوله
 وانهم يدخلون الجنة الخ وحاصله أن لنا نصوصا قاطعة على دخولهم الجنة ومعلوم
 أن ذلك ليس قبل دخول النار أى بأن يدخل الجنة ثم يخرج منها فيدخل النار إذ
 لا قائل بذلك أيضا فبقى ان دخول الجنة اما أن يكون من غير سابقة دخول في النار
 فهو الامر الاول أو مع سابقة ذلك فهو الامر الثاني فاندفع ما توهم ان في الكلام اضطرابا
 إذ ذلك مبنى على توهم ان هذا الاستدلال وجه واحد وليس كذلك كما تقرر ويدل
 على أنه مشتمل على وجهين عطف قوله ويدخلون الجنة على قوله يخرجون من النار
 بالواو دون نحو القاء الجدال على أنه من قنّة السابق فتدبر فانه دقيق جدا (قوله فتعين
 العفو) ان كان دخول الجنة بلا سابقة دخول النار ثم الخروج منها فهو الامر
 الاول كما مر (قوله أو الانقطاع) ان كان بسابقة ذلك فهو الامر الثاني أعني
 العفو الغير التام كما سبق أيضا (قوله على قاعدتهم) أى قاعدة المعتزلة فان احتمال

بعمومات الوعيد بالخلود) الشاملة للكافر وغيره كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
فإن له نارجهم خالدين فيها أبدا وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها
(قلنا يخص بالكفار أو يعتمد السيئات بقيد الاستحلال) فعنى من قتل مؤمنا متعمدا
من قتل مؤمنا مستحلا قتله إذا التعمد على الحقيقة انما يكون من المستحل (أو يحمل
الخلود على المكث الطويل) والمكث الطويل سواء جعل معنى حقيقيا أو مجازيا أعم
من أن يكون مع دوام كافي حق الكسار أو انة طاع كافي حق الفساق (أو نحو ذلك)
كما يجاب عن آية من قتل مؤمنا بان التعليق بالوصف يشعر بالحيثية فيخص بمن قتل
المؤمن لا بعمله (جمع بين الأدلة) والمعتزلة (قالوا لو خرج الفاسق) من النار (لخرج

اتصاف أفعاله تعالى بالظلم والدم انما يتأتى على قاعدتهم في الحسن والقبح لا على قواعدنا
كما مر مفصلا (قوله فعنى من قتل مؤمنا متعمدا الخ) ان أراد أن المعنى الحقيقي التعمد
هو المستحل على انهما مساويان كما يصرح به تعليقه بقوله اذا التعمد على الحقيقة الخ
كان الاولى للصنف أن يقتصر على قوله أو يعتمد السيئات من غير التقييد بقيد
الاستحلال أو يقول بدل قوله أو يعتمد الخ أو يرتكب الخ لئلا يلزم تكرار اعتبار
قيد الاستحلال في العبارة وان أراد ان المراد من التعمد في الآية هو المستحل بطريق
اطلاق العام على الفرد الكامل كان الاولى للشارح في التعليل أن يقول اذا التعمد
الكامل انما يكون من المستحل فانهم (قوله والمكث الطويل سواء جعل الخ)
اشارة الى دفع ما أورد في حمل الخلود على المكث الطويل من أن الخلود حقيقة في
التأييد لتبادره الى الفهم منه ولتأكيد التأييد واتحاد المؤكد والمؤكد في المعنى ضرورة
والعمومات المقترنة بالخلود متناولة للكفار والمراد في حقهم التأييد وقافا فاذا كانت متناولة
للفساق أيضا فالمراد منه في حقهم اما التأييد أيضا فهو مطلوب الخصم أو المكث
الطويل فلا يخلو اما أن يكون معنى حقيقيا أيضا فيلزم اطلاق المشترك على معنيين
أو مجازيا فاطلاق اللفظ على الحقيقي والمجازي معا وكلاهما خلاف ما عليه الاكثرون
كما قرر في محله وحاصل الدفع ان حمل الخلود على المكث الطويل سواء كان معنى

(الكافر) منها (لتناهيها) معصية (قلنا لانسلم) تناهى الكفر قدرا ولو سلم فلانسلم (علمية التناهي) بل انما يخرج الفاسق بفضل الله تعالى ورجته ووعدده ومغفرته (ولا) نسلم (صحة القياس في مقابلة النص ولا في الاعتقادات) لان القياس انما يفيد الظن ولا عبرة بالظن في الاعتقادات (ثم) اعلم انه لا خلاف في أن من آمن بعد الكفر والمعاصي فهو من أهل الجنة بمنزلة من لا ذنب له ومن كفر نعوذ بالله بعد الايمان والعمل الصالح فهو من أهل النار بمنزلة من لا حسنة له وانما الكلام فيمن آمن وعمل صالحا وآخر سيئا واستمر على الطاعات والكبائر كما يشاهد من الناس فعندنا ما له الى الجنة ولو بعد النار واستحقاقه للثواب والعقاب يقتضي الوعد والوعيد من غير حبط والمشهور من مذهب المعتزلة أنه من أهل الخلود في النار اذا مات قبل التوبة فأشكل عليهم الامر في ايمانه وطاعاته وما ثبت من استحقاقاته كيف زالت فقالوا بحبط الطاعات وما لو الى أن السبب يذهب الحسنات حتى ان الجمهور منهم على أن الكبيرة الواحدة تحبط (ثواب جميع الطاعات مخالفة للنص) قال الله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره (والعقل) بانه لا يحسن من الحكيم الكريم

حقيقيا أو مجازيا لا يجوز شيأ من الامرين اذ هو معنى واحد مطلق يصديق في حق الكفار مع التأييد وفي حق الفاسق مع الانقطاع ولا نسلم ان التأييد في نحو قوله خالدين فيها أبدا تأكيد لم لا يجوز أن يكون تقييدا (قوله لتناهيها معصية) حاصله ان الكفر والفحش يشتركان في كون كل منهما معصية والمعصية متناهية أما زمانا فظاهر وأما قدرا فلانه لا شئ من المعصية الا ويوجد ما هو أشد منها فجزاء المعصية يجب أن يكون متناهيًا تحقيقا لقاعدة العمل (قوله لانسلم تناهى الكفر قدرا) أي وان سلم تناهيه زمانا (قوله بمنزلة من لا ذنب له الخ) يعني أنه لا يعاقب على ذنوبه فان الايمان يجب الكفر كما في الحديث لكن بالنسبة الى حقوق الله لا تبعه الآدميين على ما صرح به الدواني فهذا احباط لانزاع فيه وكذا ما في صورة

إبطال ثواب إيمان العبد ومواطئته على الطاعات طول حياته بتناول جرعة من الخمر
على أن إبطال الحسنة بالسيئة ليس أولى من العكس كيف وقد قال الله تعالى إن
الحسنات يذهبن السيئات (والبعض) الآخر منهم (على أن أيا من الطاعات
والمعاصي أربحت) أي زادت على الأخرى (أجراً أو وزراً) لاعدداً قريباً كبيرة يغلب
وزرها أجر طاعات كثيرة ولا سبيل إلى ضبط ذلك بل هو مفوض إلى علمه تعالى
(أحب طاعات الأخرى محضاً بأن يسقط الأقل ولا يسقط من الاكثر شيء أو) أحب طاعتها
(موازنة بأن يسقط الأقل ويسقط ما يقابله من الاكثر) مثلاً من له مائة جزء
من العقاب إذا كتسب ألف جزء من الثواب فإنه يسقط عنه العقاب ومائة جزء
من الثواب يقابله ويبقى له تسعمائة جزء من الثواب ومن له مائة جزء من الثواب
وكتسب ألفاً من العقاب يسقط ثوابه ومائة جزء من عقابه (وتعسكوا) في ذلك (بمثل)
قوله تعالى أو لئن لم يكن لهم ما يبطلون أصدقائكم) بالمثل والاذى وقوله تعالى
ولا تجهروا بالقول كجهر بعضهم ببعض (أن تحبط أعمالكم) (الجواب أنه) لا يفيد
المتنازع فيه (وهو بطلان حسنة كاملة بسبب سيئة سابقة أو لاحقة) وانما يفيد أن
من عمل عملاً استحق له الذم وكان يمكنه أن يعمل على وجه يستحق به المدح والثواب

العكس الآتي (قوله بتناول جرعة خمر) فإنه بمنزلة من خدم كريماً مائة سنة
حق الخدمة ثم بدت له مخالفة أمر من أوامره فهل يحسن منه رفض حقوق تلك
الخدمات ونقض ماعهده وهد له من الحسنات وتعذيبه عذاب من واطب مدة الحياة
على المخالفة والمفسدات وأيضا لو كانت كبيرة محبطة لثواب الطاعة لكانت منافية
لصحتها كالردة وأيضا استحقاق الثواب انما هو لكون الطاعة حسنة وامتناعاً لأمره
تعالى وهذا متحقق مع الكبيرة فيتحقق أثره لزوماً على قاعدتهم (قوله وهو بطلان
حسنة كاملة الخ) وهي مالا يكون حسناتها مشروطة بترك السيئة التي قالوا بحبوطها
وذلك كصلاة صحيحة من مؤمن صدر عنه سيئة سابقة ولا حقة فإنه عندنا لا تحبط تلك
السيئة هذه الصلاة لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره (والآية عندهم تحبطها) وأما التي

يقال انه أحبط عمله كالصدقة مع المن والاذى وبدونهما (وعورض بمثل) قوله تعالى (فن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والزموا) أى رتدوا بما يقبلونه (بانه لا كبيرة يربى وزرها على أجر معرفة الله فيجب) عليهم (أن يدروا بها) أى يقولوا بدورها (جميع الكبائر) فإذا لم يعلوا ذلك بطل هديانهم بتغالب الاعمال وسقوط أفعالها بأكثرها

فصل اتفقت الامة على أنه تعالى عفو غفور يعفو عن المغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا وان جاز عقلا لان الكل ملكه تعالى ومنع البعض الجواز العقلي أيضا لانه مخالف لحكمة التفرقة بين من أساء غاية الاحسان ومن أساء غاية الاساءة وضعفه ظاهر وعند الاصحاب (يجوز العفو عن الكبائر بدون التوبة) أيضا (لأن العقاب حقه تعالى فله اسقاطه) بل يحسن لان فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد (ويدل على الوقوع مثل) قوله تعالى وهو الذى يقبل

(قوله ويدل على الوقوع) أى وقوع العفو فلاية الاولى تدل على وقوعه بعد التوبة والثانية أغنى و يعفو من السيئات على وقوعه مطلقا وكذا البواقي اه منه

يكون حسنها مشروطا بترك السيئة كالصدقة فان حسنها مشروط بترك المن عليها فهي ليست حسنة كاملة بنفسها فإذا صدرت عن مؤمن مع المن والاذى فلا شك في حبوطها بهما وهذا مما لا نزاع فيه ومن هنا يظهر وجه ما مر من احباط الكفر بحسنات المؤمن أعادنا الله تعالى قدبره (قوله عن الصغائر مطلقا) أى قبل التوبة وبعدها وقوله ولا يعفو عن الكفر أى قبل التوبة الصادقة بالايان (قوله قطعا) أى بلا خلاف بيننا وبين الله عز وجل وهو قيد للسائل الثلاث ان قبل الكفر أيضا من الكبائر فما وجه التعرض له بخصوصه بعد التعرض لحكم مطلق الكبائر قلت وجهه أن الكفر وان كان حكمه بعد التوبة كحكم سائر الكبائر بعدها لكن يمتاز حكمه قبل التوبة من حكم سائر الكبائر قبلها فان سائر الكبائر قبل التوبة عندنا تحت المشيئة يحتمل العفو وعدمه وعندهم لا يعنى عنها بخلاف الكفر فانه قبل التوبة غير مغفونه اتفاقا ولذا خصه من بينها بالتعرض له بخصوصه فانهم (قوله وضعفه ظاهر) وذلك

التوبة عن عباده (ويغفر عن السيئات ويغفر عن كثير إن الله يغفر الذنوب جميعا)
 ان يترك الذنوب مغفرة للناس على ظلمهم (و) يدل (على نفيه في الشرك) قوله تعالى (ان الله
 لا يغفر ان يشرك به) الآية (وفي الاحاديث ايضا) دلالة على الوقوع (والتخصيص)
 أي تخصيص العفو في تلك النصوص (بالصغائر أو بما بعد التوبة أو الحمل) بالرفع أي
 حمل العفو فيها (على تأخير العقوبات المستحقة) فغنى يغفو يؤخر العقوبة (مع
 كونه خلاف الظاهر) بلا دليل وتخصيص العام بلا تخصيص وتقييد الإطلاق بلا
 قرينة (و) خلاف (صريح الاحاديث لا يصح في البعض) كقوله تعالى ان الله
 لا يغفر ان يشرك به الآية لان المغفرة بالتوبة تم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة
 وكذا تم كل عاص فلا يلائم التعليق بمن يشاء المفيد لبعضية

لانه انما يلائم عدم الوقوع لامدوم الجواز والكلام فيه (قوله أو الحمل على تأخير
 العقوبات) أو على وضع الآصار عنهم من التكليف المهلكة التي كانت على الامم
 السالفة أو على ترك ما فعل ببعض الامم من المسخ وكتابة الآثام على الجبلة ونحوه مما
 يفضحهم في الدنيا (قوله مع كونه خلاف الظاهر الخ) ناظر الى الحمل على تأخير
 العقوبات ونحوه وقوله وتخصيص العام الخ ناظر الى التخصيص بالصغائر وقوله وتقييد
 الإطلاق الخ ناظر الى تخصيصه بما بعد التوبة فانهم (قوله وكذا تم كل عاص)
 أي تم المغفرة بالتوبة في هذه الآية كل عاص بما دون الشرك وانما قيدناه بالعاصي بما
 دونه ولم نعمه على مطلق العاصي مشركا أو غيره لئلا يكون هذا التعميم تكرار
 التعميم السابق من غير فائدة وبالحمل الاول أن يقول وكذا لا يلائم التعليق الخ من
 غير تعرض لتعميم نائيا كما لا يخفى على الفطن (قوله المفيد لبعضية) قد يقال
 لاجابة في ابطال حمل المغفرة على ما بعد التوبة الى اعتبار افاة البعضية بان
 يكون التعليق للمغفرة بل اعتبار تعليق نفس المغفرة بالمشيئة يعني في ابطال
 ذلك لان المغفرة بعد التوبة واجبة على الله عندهم والواجب لا يجوز أن يعلق بالمشيئة
 والارادة وقد يجب بان المغفرة وترك العقاب على الكيرة ليس واجبا عندهم كتواب
 المطيع بل هو مقتضى الوعد ولو سلم ففعل الله وان كان واجبا عليه فهو عشيته

وكذا مغفرة الصغائر لمن يجتنب الكبائر على أن في تخصيصها اخلا لا بالمقصود أعني
 نهو بل شأن الشرك يبلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفرو ويغفر ما سواه ولو كبيرة
 (وقالت المعتزلة يمتنع) العفو عن الكبائر بدون التوبة (سما بالنصوص الواردة في
 وعيد الفساق) وأصحاب الكبائر إما بالخصوص كقوله تعالى في المتولي عن الزحف
 وما وأه جهنم وبئس المصير وإما بالدخول في عمومات الوعيد (فان الخلف) في الوعيد
 (والكذب) في الاخبار (نقص لا يجوز على الله) تعالى (وعقلا بأنه اغراء على القبيح)
 لان المكلف يتكلم على العفو ويرتكب القبائح وهذا قبيح يمتنع اسناده اليه تعالى
 (ورد) الاول (بانهم داخلون في عمومات الوعد) بالثواب ودخول الجنة (أيضاً مع

وارادته فينشد يصح تعليقه وفيه نظر فان العقاب بعد التوبة ظلم عندهم فيجب
 تركه على ما صرحوا به والواجب وان كان فعله بالارادة لا يعلق بالشيئة كقضاء
 الدين والوفاء بالنذر على أن التحقيق هو أن هذا ليس تعليق الفعل بالشيئة بمنزلة
 أن يقال يغفر مادونه ان شاء بل هو تقييد للغفر له فان معناه لمن يشاء دون من لا
 يشاء كما هو ظاهر (قوله وكذا مغفرة الصغائر الخ) أي كما أن تخصيص المغفرة في الآية
 بما بعد التوبة لا يلائم التعليق بعينه لعمومها كذلك تخصيص المغفرة فيها بالصغائر
 لا يلائم ذلك التعليق لعمومها جميع الصغائر فافهم وأقول وكذا حمل المغفرة على تأخير
 العقوبات لا يصح فيها لعمومه الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة ولا يلائم التعليق ثم
 اعلم أن التعبير بعدم الملازمة لعله إشارة الى أنه يمكن أن يقال ان التعليق قيد واقفي
 لا اخترازي فتدبره جداً (قوله على أن في تخصيصها اخلا لا بالمقصود الخ) أي في تخصيص
 المغفرة بما بعد التوبة اخلا لا بالمقصود الخ وأقول بكون المقصود من الآية النهو بل
 بشأن الشرك والتفرقة بينه وبين مادونه يظهر ايضاً ان التعليق بالشيئة ليس في نفس
 الفعل أمضى المغفرة لان التفرقة انما تتحقق بالعلم بوقوع المغفرة فيما سوى الشرك دونه
 وتعليقها بالشيئة محل بذلك فليتأمل (قوله يمتنع العفو عن الكبائر بدون التوبة الخ)
 أي بخلاف العفو عنها بدونها كما هو عندنا أقول ويظهر من هذا وجه آخر على عدم
 تخصيص المغفرة في الآية السابقة بما بعد التوبة كان يقال تخصيصها به لا يلائم مغفرة

بطلان الخلف فيه اجماعا) بخلافه في الوعيد فانه ربما يهتد كرها والحق ما أشير إليه سابقا من أن من تحقق العفو في حقه يكون خارجا عن عموم اللفظ (و) الثاني (بان مجرد احتمال العقوبة يكون زاجرا) للعاقل عن ارتكاب الباطل (فكيف مع الرجحان) بالآيات القاطعة بالعذاب والوعيدات الشائعة في ذلك الباب فكيف يكون احتمال تركها بل وقوعه في الجملة وبالنسبة الى ما لا يعلمه الا الله مفضيا الى الاغراء ألا ترى أن قبول التوبة مع وجوبه عندكم وعزم كل أحد عليها غالبا ليس باغراء (واذا جاز

الصغار بدورها فان الآية حينئذ تدل على أن مغفرة ما سوى الشر من المعاصي بالتوبة ولو كانت صغائر وليس كذلك فحينئذ يجوز أن يكون ما سبق عن الشارح من قوله وكذا مغفرة الصغائر إشارة الى هذا فليتفطن (قوله بخلافه في الوعيد) أي بخلاف الخلف في الوعيد فانهم يجوزونه ثم انهم في ذلك التجويز تارة يقولون على منع كونه كذبا حيث يقولون ان الكذب اعما يكون في الماضي دون المستقبل فكيف طاهر البطلان من الاخبار بالنفي على خلاف ما هو به كذب سواء في الماضي والمستقبل وتارة على أن هذا وان كان كذبا لكنه حسن فلا يمنع عليه تعالى وذلك توفيق العفو الذي هو غاية الكرم عليه وكل ما لا يوجد الحسن الا عند وجوده فهو حسن ولعل الشارح مد ظله الى هذا أشار بقوله فانه ربما يعد كرها وفيه نظر ولذا قال الشارح والحق ما أشير إليه سابقا الخ (قوله خارجا عن عموم اللفظ) قد يقال صيغه العموم تدل على ارادة كل فرد مما يتناوله اللفظ غيرلة التنصيص باسمه الخاص فإخراج البعض منها بدليل متراخ نسخ وهو لا يجري في الخبر لزوم الكذب اغا التنصيص الاتيان بدليل متصل دال على أن الخصوص غير داخل في العموم وهو لا يوجد في عمومات الوعيد وأجيب بأنه ممنوع فان ارادة الخاص من العام والمقيد من المطلق شائع من غير دليل متصل والمذهب عند الشافعية هو أن دليل الخصوص والتقييد وان كان متراخا فهو بيان لانسخ أقول وعلى تسليم لزوم الاتصال نقول عادة الكرم هو أنه يعلق وعيده بعشيته في نفسه وان لم يتلفظ به فالدال على تخصيصه متصل أبدا بخلاف

العفو عن الكبائر بدون التوبة فمع الشفاعة أولى) وقد (قال الله تعالى استغفر
 لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) أي لذنوب المؤمنين ونعم الكبائر (وقال النبي صلى الله
 عليه وسلم أذخرت شفاعة لاهل الكبائر من أمتي فقتل) قوله تعالى (لا يقبل
 منها شفاعة) وقوله تعالى (لا تنفعها شفاعة الشافعين) والضمير في منها ولا تنفعها
 للنفس العامة في قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا (بعد) تسليم
 كون الكلام لعموم السلب لا سلب العموم و (تسليم عموم الا زمان والاحوال يخص
 بالكفار) خبر لقوله قتل (جمع بين الأدلة) هذا (ثم لا يخفاء في ورود الشرع
 بالشفاعة) كما مر (فحملها المعتزلة على طلب المنافع) للطبعين والتائبين برفع الدرجات
 وزيادة الثواب (وبلزمهم) اذا كانت الشفاعة بمعنى طلب المنافع لا إسقاط المضار
 فقط (أن يكون من سأل الله زيادة كرامة للنبي شافعا له) وهو باطل وفاقا (وأما
 الحمل على) شفاعة (الصغيرة أو ما بعد التوبة قطاها البطلان) لما مر من قوله صلى
 الله عليه وسلم أذخرت شفاعة لاهل الكبائر ولان الصغائر مكفرة عندهم

ومد. فالحلف فيه انما هو بالنظر الى ظاهر القول فتدبره (قوله فمع الشفاعة أولى الخ)
 وقد يستدل على العفو بالشفاعة بقوله تعالى في حق الكفار فما تنفعهم شفاعة الشافعين
 فان سوق الآية يفيد أن الشفاعة تنفع ذنوب غير الكفار لان القصود تقيح الكفر
 وتخيب رجائهم بانهم لا تنفعهم الشفاعة فلو لم تنفع الشفاعة أحدا لما كان في تخصيصهم
 زيادة توبيخ لهم لكن فيه تأمل فان ما ذكر انما يدل على ثبوت مطلق الشفاعة ولا نزاع
 فيه ولا يدل على عمومها للكبار وهو المتنازع وقد يجب بان الاستدلال مبني على ما يأتي
 عن بعض الاصحاب من أن الشفاعة حقيقة لا يجوز أن تكون لزيادة المرتبة والمنافع
 بل هي لإسقاط المضار والصغائر مكفرة باجتناب الكبائر فمعين أن تكون لاثبات الكبائر
 فاثبات مطلق الشفاعة اثبات للطلب فتدبر (قوله وهو باطل اتفاقا الخ) واعترض
 بأنه يجوز أن يعتبر فيها زيادة قيد ككون الشفيع أعلى حالا من المشفوع له أو كون
 زيادة المنافع واقعة البتة لسؤاله وطلبه فلا يلزم أن يكون من سأل الله تعالى زيادة

باجتناب الكبائر وترك العقاب بعد التوبة واجب عندهم فليس لشفاعة كبير
 معني (ثم الكبيرة هي التي تشعر بقسوة الاكثارات بالدين أو التي خصت) في كلام
 الشارع (بالوعيد وقيل كل معصية فهي بالاضافة الى ما دونها كبيرة و) بالاضافة
 (الى ما فوقها صغيرة) وظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر
 عنكم سيئاتكم يدل على أن الكبائر متميزة عن الصغائر بالذات لا بالنسبة والاعتبار
 لانه لا يتصور حينئذ اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون
 الكل وأني للبشر ذلك (وقيل) كما في رواية ابن عمر رضي الله عنهما (هي الشرك)
 بالله تعالى (والقتل) بغير حق (والقذف) أي قذف المحصنة الزنا (والزنا والفرار من
 الزحف والسهر وأكل مال اليتيم والعقوق) أي عقوق الوالدين المسلمين (والاحاد في
 الحرم وقد يزداد) كما في رواية أبي هريرة رضي الله عنه اكل (الربا) في رواية علي رضي
 الله عنه (السرقه وشرب الخمر)

❦ (فصل) في (التوبة) هي في اللغة الرجوع يقال تاب اذا رجع و (في الشرع
 هي الندم عن المعصية لكونها معصية) فان الندم عن المعصية لا ضرارها يبدنه
 أو اخلاها بعرضه أو ماله لا يكون توبة وأما الندم لخوف النار فهل يكون توبة فيه
 تردد مبني على أن ذلك هل يكون ندما عنها القبحها ولكونها معصية أم لا وكذا الندم
 عنها القبحها مع غرض آخر وقال في شرح المقاصد الحق أن جهة القبح ان كانت

نواب النبي صلى الله عليه وسلم شافعه لکن فيه تأمل فليتأمل (قوله على أن الكبائر
 متميزة الخ) أقول هذا انما يتم لو كان اضافة الكبائر الى ما أضيف اليه للاستغراق
 وأما لو كانت للجنس فلا اذ يصير حاصل الآية أن اجتناب أي سيئة من السيئات
 مكفرة لما هي صغيرة بالنسبة اليها وهذا المدعى صحيح مع القول بالتميز بالاعتبار أيضا
 فتأمل (قوله تاب أي رجع) فاذا أسند الى العبد أريد رجوعه عن الزلة بالندم
 واذا أسند الى الله تعالى أريد رجوعه تعالى بالطاعة الى العباد (قوله وأما الندم
 لخوف النار الخ) أي الندم في الدنيا لخوف نار الآخرة وكذا التوبة عند مرضي بخوف

بحيث لو انفردت لتحقيق الندم فتوبة والا فلا ثم معنى الندم تحزن وتوجع على أن
فعل وتعني كونه لم يفعل (وقيل) لا بد (مع) ذلك من (العزم على الترك في الاستقبال)
واعترض بأن فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول أوجنون أو موت

فيه تردد معني على أنه هل هو ندم للمعصية وقبحها أم ندم للخوف فتكون بمنزلة إيمان
الأس والظاهر من كلام النبي صلى الله عليه وسلم قبولها ما لم تظهر علامات الموت
كذا قيل وإنما قيدنا الندم بما في الدنيا لأن الندم في الآخرة ليس بتوبة قطعا
فلا يكون مقبولا بقوله ثم معنى الندم الخ أي معناه التورع عند الاشاعة كما يظهر
بما يأتي (قوله وتعني كونه الخ) عطف على تحزن ولا بد منهما لأن مجرد الترك ليس
توبة لقوله عليه السلام الندم توبة (قوله في الاستقبال) قيد للترك بالعزم فإن
القائل يلزم العزم يريد به العزم حال الندم والتوبة كما هو ظاهر (قوله واعترض الخ)
حاصل الاعتراض أنا لأن لم أن العزم على الترك في الاستقبال مما لا بد منه في
التوبة وذلك لأن تحقق هذا العزم موقوف على تحقق أمرين أحدهما ما يخطو فعل
السبب في الاستقبال والثاني كون ذلك الفعل مقدورا إذ لو انتهى واحد منهما لم يتحقق
العزم على الترك ضرورة كما صرح به ومعلوم أن كلا منهما ينتهي أحيانا أما الأول فـ
في صورة الذهول نحو موت أوجنون وأما الثاني فكما في صورة عروض آفة فلا يتم القول
بأنه مما لا بد منه في التوبة وحاصل الجواب أن الاعتراض إنما يتجسده لو أريد أنه مما
لا بد منه مطلقا أما لو أريد أنه مما لا بد منه عند تحقق الخطور والافتقار المذكورين
فلا كما هو ظاهر نعم بقي أنه لو عرض آفة للقدرة لكن يتوقع زوالها وعود القدرة في
الاستقبال فهل يلزم العزم المذكور حينئذ أم لا والذي يظهر لنا هو لزومه كما لا يخفى فحينئذ
يظهر أن ما قاله في شرح المقاصد من أنه يتوهم أن تقدير القدرة قيد للترك لا للعزم أي
يجب العزم على أن لا يفعل على تقدير القدرة حتى يجب على من عرض له آفة أن يعزم
على أن لا يفعل لو فرض وجود القدرة له وبه يشعر ما قاله في المواقف انتهى لا يخلو من
مناقنة فتنبه نمل في هذا المقام بحث يسقط به الاعتراض بالمرّة وهـ وأن لزوم الشيء
لشيء قد يكون بحسب الواقع ونفس الأمر أي أنه لا يفصل عنه قطعا كما هو بين النار

أو غير ذلك وقد لا يقتدر عليه لعروض آفة فلا يتصور العزم على الترك لما فيه من
الاشعار بالاختيار وأجيب بأن المراد العزم على الترك على تقدير الخطور والافتقار
لكن النادم عن المعصية لقبها لا يخلو عن ذلك العزم فذكره في التعريف انما هو

والحرارة وقد يكون بحسب اعتبار المعتبر من نحو الشارع بمعنى أن الشارع مثلا اعتبره
فيه للاعتداد به وجعله قيدا لصحته بحيث لو تحقق القيد كان المقيّد صحيحا في نظره
ولو لم يتحقق لم يكن صحيحا فيه كما هو المراد به في قول هذا القائل بين العزم المذكور
والتوبة ومعلوم أن انتفاء اللازم في بعض الاحيان انما يقدر على القول بالزوم بالمعنى
الاول الواقعي دون المعنى الثاني الشرعي بل هو مصحح له اذ لو لم يتدفق ولم يتفك منه
أبدا لم يكن لايجاب الشارع له وجعله لازما معنى كما بين في محله فظهر أن منشأ
الاعتراض هو اشتباه أحد الملتزمين بالآخر على ما لا يخفى على التأمل في المقام والكلام
ان قيل يمكن أن يحرر اعتراض المعارض على وجهه ينتج على القول بإرادة الزوم الشرعي
بأن يقال ارادته لو كان العزم المذكور مما لا بد منه في التوبة لزم أن لا تجب التوبة
الا عند تحقق العزم واللازم باطل لانها من الواجبات المطلقة لا المقيّدة قلت في دفع
حينئذ بأن القائل لم يعمل العزم قيدا لوجوبها بل لصحتها والاعتداد بها كما سبق
فلم يلزم كونها من الواجبات المقيّدة ان قيل يحتمل أن يحرر على وجه ينتج على تسليم
كونه قيدا لصحتها بأن يقال أراد أنه لو كان قيدا لصحتها لزم أن لا تصح الا عند تحققه
مع أنها صحيحة بدونه قلت فحينئذ للقائل أن يدفعه بأن هذا أول النزاع أو يتمسك
بالواجب المذكور في الشرح فتفطنه واحفظه فانه غاية تحرير المقام (قوله لكن النادم
من المعصية الخ) أقول فيه نظر اما أولا فلا ينفك بظاهرة ان المراد بلزوم العزم في
التوبة هو اللزوم بمعنى عدم الانفكاك في الواقع وقد مر أنه ليس كذلك بل المراد هو
اللزوم الشرعي وأما ثانيا فلا ينفك على تقدير تسليمه يناق ماسبق مما حاصله أن النادم
عند الذهول ومعرض الآفة لا يتحقق له العزم على الترك ان قيل لعله حينئذ أراد بالعزم
هنا هو العزم عند تحقق الخطور والافتقار لا مطلقا قلت هو أيضا ليس لازما لا ينفك
عن النادم ضرورة أنه من الامور الاختيارية فله أن لا يعزم على الترك أصلا كما هو

للبيان والتقرير (وقالت المعتزلة) انه يمكن في التوبة (اعتقاد أنه أساء وأنه لو أمكنه رد تلك المعصية لردّها) ولا حاجة الى الاسف والحزن لان الحزن لتوقع الضرر ولا ضرر مع الندم ولان العاصي مكلف بالتوبة كل وقت ولا يمكنه تحصيل النعم والحزن فيه (وهي واجبة) وفاقا لكن عندنا (سمعا لقوله تعالى توبوا الى الله) جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا (وقالوا عقلا لما فهم من دفع الضرر) أي ضرر العقاب (وكذا ثبت القبول) فانه واجب عندهم عقلا حتى قالوا ان العقاب بعد

واضح فتأمل فانه دقيق (قوله وانه لو أمكنه رد المعصية الخ) بالواو الجامعة لا بالواو الفاصلة كما في بعض النسخ المحرفة فان مجرد اعتقاد أنه أساء غير كاف في تحقق التوبة عندهم بل يعتبر الندم فيها عندهم أيضا كما تفيد عبارة الشارح في التعليل الاتي على عدم الاحتياج للحزن بقوله ولا ضرر مع الندم فلا بد في التعريف من قيد آخر يفيد اعتبار الندم عندهم أيضا وهو قوله وانه لو أمكنه رد المعصية الخ ان قيل اذا كان الندم معتبرا في التوبة عندهم أيضا يلزم اعتبار الحزن فيها عندهم كما عند الاشاعرة لما سبق واعتبار الحزن في معنى الندم فيلزم تساوي المذهبين ويناقض ما يأتي قريبا من عدم الحاجة عندهم الى الحزن قلت اعتبار الحزن في معنى الندم اغما هو على رأى الاشاعرة كما أشرنا اليه سابقا لا مطلقا فالندم عند المعتزلة هو التمني انه لم يفعل فقط من غير اعتبار الحزن ولذا عبروا عنه بقولهم وانه لو أمكنه ردّها الخ بخلاف الاشاعرة فانهم أخذوا فيه قيد التقي والحزن معا كما مر فافترقا فتأمل (قوله ولان العاصي مكلف الخ) أقول قوله كل وقت اما أن يكون ظرfa للتوبة فيكون المعنى أن الشخص بعد ما عصى فهو مكلف بأن يتوب في كل وقت من أوقات حياته فيبرد أنه ممنوع لما يأتي أنه لا يلزم تجديدها كلما ذكر الذنب فكيف يلزم في كل وقت أو يكون المعنى في وقت يذكر فيه المعصية فيبرد مع ما ذكر أنا لان سلم عدم امكان تحصيل النعم والحزن فيه واما أن يكون ظرfa لتكليف دون التوبة والمعنى أنه مكلف في كل وقت بالتوبة عن المعصية ولو مرة فاذا تاب في أي وقت من الاوقات سقط عنه التكليف فيبرد أن عدم امكان تحصيل النعم والحزن في ذلك

التوبة ظلم وأما عندنا فلا اذ لا وجوب على الله وهل ثبت سمعا قال في شرح المقاصد لم يثبت في ذلك نص قاطع لا يقبل التأويل وفي شرح المواقف قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده لا يدل على الوجوب بل على أنه الذي يتولى ذلك ويقبله وليس لاحد سواه (و) المصريح به في كلام المعتزلة (وجوبها على الفور حتى يأثم التارك) بتأخير ساعة (مثل حقته) اذ يلزمه بتأخير ساعة ذنب آخر تجب التوبة عنه وهل جراحته ذكره وأنه بتأخير التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة يكون له كبيرتان

الوقت ظاهر المنع (قوله وأما عندنا فلا) أي فليس قبول التوبة واجبا عقلا عليه تعالى (قوله اذ لا وجوب على الله) لما مر أنه لا يجب عليه تعالى عند ما نفي لا عقلا بمعنى أن يمنع العقل تخلفه عنه ولا شرعا بمعنى أن يكون تعالى مأمورا به نعم يصح اطلاق الوجوب على فعله بمعنى أنه يفعل البتة بمقتضى وعده وهو المراد مما ياتي في قوله وهل ثبت سمعا الخ فانهم (قوله وهل ثبت سمعا الخ) الظاهر أن الضمير لوجوب القبول لا للقبول أوله وثبت بمعنى وجب لان الاختلاف انما هو في وجوبه لا في حصول أصل القبول اذ قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة الآية نص في الدلالة على حصول أصل القبول وان لم يكن نصا في وجوبه على ما يصرح به ما ياتي قريبا مما ينقله من شرح المواقف وذلك كما يقال زيد يشرب الماء فانه دال على ثبوت أصل الشرب لا على أنه يجب عليه الشرب حينئذ يكون ما ينقله من شرح المقاصد من قوله لم يثبت في ذلك إشارة الى وجوب القبول وبمذا ظهر الاتفاق بين حاصل ما في الشرحين لكن ههنا بحث وهو أنه اذا دلت الآية على ثبوت أصل القبول دلت على وجوبه أيضا بمقتضى امتناع الخلف في وعده تعالى كما هو ظاهر فالتحقيق أن الاختلاف في وجوبه ناشئ عن الاختلاف في أصل القبول ومعنى ما في شرح المقاصد من أنه لم يثبت في ذلك الخ هو أن نحو قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة يحتمل التأويل بأنه الذي يقدر على أن يقبل التوبة فليس نصا قطعيا على وقوع القبول بالفعل منه فضلا عن أن يكون نصا على وجوبه لكن ظاهر ما في شرح المقاصد انما يوافق التحرير الاول وان أمكن تطبيقه بالتكلف على هذا التحقيق أيضا فتدبره فانه من المزالي (قوله بتأخير ساعة الخ) هذه عبارتهم

المعصية وترك التوبة وساعتين أربع الاولي ان وترك التوبة عن كل منهما وثلاث ساعات ثمان وهكذا (ثم سقوط العقوبة عندنا بمحض) عفو الله تعالى و(الكرم وعندا كثرهم) بناء على قاعدة التحسين والتقبيح (بنفس التوبة) وعند بعضهم بكثرة ثوابها اذ لو كان بنفس التوبة لزوم السقوط بندم المعاصي عند معاناة النار ويرد عليهم أنه لو كان بكثرة الثواب لما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون الاخرى لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السواء (ولا يلزم تجديدهما كلما ذكرا الذنب) لانه قد أتى بما كاف به وخرج عن عهده خلافا للقاضي مناوأي على من المعتزلة زعماء منها أنه لو لم يندم كلما ذكرا كان مشتميا لها فراحها اذ ذلك ابطال للندم والجواب المنع اذ بما يضرب عنها صفعا من غير رجوع اليها واشتماء لها وابتهاج بها (وتصح التوبة عن بعض الذنوب خاصة) اذ ليست التوبة عن المعصية الا الرجوع عنها والندم عليها والعزم على أن لا يعاودها وقد وجد ذلك (ويكفي) في التوبة عن المعاصي كلها (الاجال وان علم تفاصيل الذنوب) لحصول الندم والعزم وذهب بعض المعتزلة الى أنه لا بد من الندم تفصيلا ورتبانه مكلف بالتوبة كل وقت مع امتناع احضار الذنوب الكثيرة في وقت واحد ثم انه قد يكفي في التوبة الندم كما في ارتكاب الفرار عن الزحف وترك الامر بالمعروف (وقد يتوقف تحققها على واجب آخر كرتد المغصوب أو بدله) فانه لا يصح التوبة مع ادامة اليد على المغصوب (وقد يلزم ذلك الواجب

في الكتب لكن الظاهر أن مرادهم من الساعة هو الزمان الذي يسع التوبة لا الساعة المعروفة بين الناس فانهم (قوله عند معاناة النار) فيه ان التوبة هي الندم عن المعصية لقيحها ولا نسلم أن الندم الحاصل في صورة المعاناة للقيح (قوله لان نسبة كثرة الثواب الخ) أقول فيه أنه يجوز أن يقال ان التوبة لما لم تكن طاعة مستقلة بنفسها بل يتوقف حصولها على تقدم معصية عليها كان لها اختصاص بتلك المعصية فتكون كثرة ثوابها أيضا مخصوصة بها فلا تكون نسبتها الى كل معصية على سواء فانهم

الآخر معها) ولا يتوقف تحققها عليه (كحد الشرب) والقصاص في القتل
 عمدا (وقضاء الصلاة وإرشاد من أضله والاعتذار إلى من آذاه) كفا في الغيبة ولا
 يلزم ذكر ما اغتابه به إلا إذا بلغه على وجه أخفى (ويجب الأمر بالواجب والنهي
 عن الحرام) قال في شرح المقاصد قد جرت عادة المتكلمين بإيراد الأمر بالمعروف
 والنهي عن المنكر في علم الكلام مع أنهم ما بالفروع أشبه وكانهم ما يشبهان التوبة
 في الزجر عن ارتكاب المعصية ولهذا أوردهما في فصل التوبة (ويندب الأمر
 بالمندوب والنهي عن المكروه) لكن كل ذلك (بشرط العلم) من الفاعل (بوجه
 المعروف) من أنه مندوب أو واجب معين أو غيره مضيق أو موسع عين أو كفاية
 (و) بشرط العلم منه بوجه (المنكر) وبالجملة يشترط العلم بما يختلف باختلافه
 حال الأمر والنهي ليقعاعلى ما ينبغي (و) بشرط (تجوير التأثير) بأن لا يعلم قطعها
 عدم التأثير قطعا لا يكون عبثا واشتغالا عما لا يعنى (و) بشرط (انتفاء

(قوله بإيراد الأمر بالمعروف الخ) اعلم أن المعروف يعم الواجب والمندوب والمنكر
 يعم المحرم والمكروه بكلا قسميه لكن إذا كان القول بوجوبهما أو بكونهما فرض كفاية
 يراد بالمعروف الواجب والمنكر الحرام لأن الأمر بالمندوب والنهي عن المكروه ليسا
 واجبين ولا فرضين ولذا فصل المصنف المسئلة بقوله يجب الأمر بالواجب الخ ويندب
 الأمر بالمندوب الخ والضمير في قوله فيما بعد وهو فرض كفاية الخ للأمر بالواجب
 والنهي عن المحرم لا للأمر بطلق المعروف والنهي عن مطلق المنكر كما هو ظاهر (قوله
 لكن كل ذلك) أى كل من وجوب الأمر ونديه فالشروط الآتية شروط للوجوب
 والندب لا للجواز كما سيظهر (قوله أو واجب معين أو غيره الخ) الواجب المعين قد
 يقال على مقابل الواجب المخير كما هو المراد هنا وقد يقال على مقابل الواجب الكفائي
 كما هو المراد فيما يعقبه قريبا فالأولى أن يقول بدل قوله أو غيره أو غير كما في شرح
 المقاصد فافهم (قوله واشتغالا عما لا يعنى) ان قيل فيجب ذلك وإن لم يؤثر اغرازا

المفردة) والمضرة التي هي أكثر من ذلك المنكر والضرر المحترز عنه يكفي فيه
الظن (ولا يختص) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (بالوالي) بل يجوز لأحد
الرعية بالقول والفعل (الامايضي الى) نصب (القتال) فينبذ يختص به حذر عن
الفقنة (ولا بالمجتهد) بل يجوز للعوام أيضا (الامايقة قرأه) بان لا يستوى في
ادراكه الخاص والعام بل يختص مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه أمر ونهي بل
الأمر فيه حينئذ وكول إلى أهل الاجتهاد ولا بمن يكون ورعاً لا يرتكب مثله بل من
رأى منكراً وهو يرتكب مثله فعليه أن ينهي عنه لأنه لا تترك المنكر ونهيه عنه
فرضان متميزان ليس لمن يترك أحدهما أن يترك الآخر (وهو فرض كفاية يسقط
بقيام البعض) عن الباقي وهذا لا ينافي القول بأنه فرض على الكل لأن المذهب
أن فرض الكفاية فرض على الكل وبسقط بفعل البعض نعم إذا نصب لذلك أحد
تعين عليه (ولادلالة لقوله تعالى عليكم أنفسكم على نفي الوجوب) فإن المعنى على
ما صرح به المفسرون أصـ لمعوا أنفسكم بإداء الواجبات وترك المنهيات وبالأمر
بالمعروف والنهي عن المنكر (ولا كراه في الدين منسوخ) بآية القتال
﴿فصل في حقيقة (الايمان) هو (في) عرف أهل (اللغة التصديق)

لـدين اجيب به ربما يكون اخلاقاً به فيحرم (قوله هي أكثر من ذلك المنكر)
أقول لا يلزم أن تكون أكثر من المنكر بل يكفي مساواتها كما بين في محله لكن ينبغي
أن يعلم أن هذا الشرط للوجوب والندب لا الجواز كما سبق آنفاً كيف وقد قالوا يجوز
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإن ظن أنه يقتل ولا ينكي نكابة بضرب نحوه
غاية الأمر أنه يرخص له السكوت أيضاً فظهر مما سبق أنه بانتفاء الشروط قد يحرم
وقد يبقى أصل الجواز قائم (قوله بإداء الواجبات الخ) يدل عليه غام الآية بقوله
لا يضركم من ضل إذا اهتديتم فإن الاهتداء إنما يكون بإداء ما ذكر (قوله منسوخ
بآية القتال) معلى أنه ربما يناقض في كون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كراهاً

وبحسب الاصل إفعال من الامن للصيرورة أو التعدية فكان المصدق صار ذا أمن
أو جعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة (وفي الشرع تصديق النبي فيما علم بحيثه
به بالضرورة) أي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر
واستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلاة وحرمه الخمر ونحو ذلك ويكفي
التصديق بالجميع اجمالا وانما يحتاج الى التصديق تفصيلا عند ملاحظة التفاصيل
(والا كثرون على أنه لا بد) في الايمان (من الاقرار باللسان) وهو المحكي عن أبي
حنيفة رضي الله عنه فعلى هذا من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار في عمره مرة لا يكون
مؤمنًا عند الله ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من النار بخلاف ما اذا جعل اسما
للتصديق فقط فان الاقرار حينئذ شرط لاجراء الاحكام عليه في الدنيا (وكثير من
السلف على انه التصديق) بالجنان (والاقرار) باللسان (والعمل) بالاركان

فتأمل (قوله وبحسب الاصل الخ) أي الاصل لغة وقوله صار ذا أمن أي من الكذب
(قوله أو جعل الغير آمنا الخ) والمراد من الغير هو المؤمن به كالنبي صلى الله عليه وسلم
وقوله من التكذيب الخ أي من أن يكذبه ويخالفه أحد ثم ان الايمان قد يتعدى بالباء
باعتبار معنى الاقرار وباللام باعتبار معنى الاذعان كما قالوا (قوله لا بد في الايمان الخ) أي بطريق
الجزئية لا الشرطية كما سيظهر من مبارته « مد ظله » (قوله وهو المحكي عن أبي
حنيفة الخ) أقول قد تقرر فيما بينهم أن هنا طرقا أربعة الاول أن الايمان اسم للتصديق
أو المعرفة فقط وسيأتي التفرقة بينهما وهو المشهور عن الجمهور لكنهم يشترطون مع
ذلك الاقرار باللسان على القادر كما يأتي والثاني أنه اسم لفعل القلب واللسان معا وهو
المحكي عن أبي حنيفة وكثير من المحققين (١) والرابع ما ينقله عن كثير من السلف (قوله
لا يكون مؤمنا عند الله الخ) وذلك لما مر من أن الاقرار جزء من الايمان عند أبي حنيفة
ومن تبعه وأقول عدم ايمان هذا الشخص ليس مبنيًا على هذا الطريق فقط بل هو ليس
بمؤمن أيضا على الطريق الثاني الذي مر آنفا فافهم (قوله بخلاف ما اذا جعل اسما الخ)
على ما هو المشهور عن الجمهور (قوله لاجراء الاحكام الخ) لكن قالوا انه حينئذ
يجب أن يكون ذلك الاقرار على وجه الاعلان والاطهار على الامام وسائر أهل الاسلام

(١) قوله والرابع هكذا وقع في الاصل ولم يرد كرقبه الثالث واعلمه سقط من النسخ فحرر كتبه معصمه

(و) مع هذا (لا يخرج بترك العمل من الايمان) بل يقطع بدخوله الجنة وهو مذهب جميع أئمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي رضي الله تعالى عنهم وعليه اشكال ظاهر يأتي مع جوابه عن قريب (خلافا للمعتزلة) فانه عندهم يخرج تارك العمل عن الايمان (و) لكن (لا يدخل في الكفر) وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين الا أنهم اختلفوا في الاعمال فعند بعضهم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند بعضهم فعل الطاعات واجبة كانت أو مندوبة (خلافا للخوارج) فعندهم تارك العمل خارج عن الايمان داخل في الكفر (فان قيل كيف لا ينتفى الكل) وهو الايمان (بانتفاء الجزء) أي الاعمال وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بما جعل الايمان اسماله (قلنا المراد أنه) أي الايمان (يطلق على) ماهو الاصل و (أساس) دخول الجنة و (النجاة) من النار وهو التصديق وحده أو مع الاقرار (وعلى) ماهو (الكامل المنجى) بخلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل والاول لا ينتفى بانتفاء

فالشخص المذكور عندهم مؤمن بينه وبين الله ولكن لا يلزم اجراء الاحكام عليه واما من يجعل منهم الاقرار شرطاً لصحة الايمان فانه يكفي عنده مجرد التكلم وان لم يكن على وجه الاعلان والاظهار على غيره كما اذا كان جزءاً من الايمان أو كان الايمان نفس الاقرار فقط فالشخص المذكور عند هذا أيضاً ليس بمؤمن عند الله لكن ينبغي أن يعلم أن من صدق وأقر لا على وجه الاعلان هل يلزم اجراء الاحكام عليه عند من يجعله شرطاً لصحة الايمان أم لا كالذي يجعله شرطاً لاجراء الاحكام والذي يظهر لنا أنه لو علم ايمانه ولو من غير جهة الاقرار يلزم اجراء عليه عنده بخلاف من يجعله شرطاً للاجراء فانه لا يلزم عنده الاجراء الا اذا علم من جهة الاقرار فتدبره فانه دقيق وبالجملة قول الماتن والاكترون على أنه لا بد الخ كما يحتمل أن يكون اشارة الى مذهب من يجعل الاقرار جزءاً ونظراً يحتمل أن يكون اشارة الى من يجعله شرطاً فلاقتصار على الاول لعلمه لم يرجع وجده فافهم (قوله يأتي مع جوابه من قريب الخ) وهو يأتي من قول المصنف فان قيل كيف لا ينتفى الكل الخ (قوله واجبة كانت أو مندوبة) واعترض بأن الخروج من الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لا ينبغي أن يكون

العمل بخلاف الثاني ثم ان لنا مقامات الاول أن الايمان فعل القلب دون مجرد اللسان
 الثاني أنه التصديق دون المعرفة الثالث أن الاعمال ليست داخله فيه بحيث ينتفى
 هو بانتفاءها (والدليل على أنه فعل القلب) أولئك (كتب في قلوبهم الايمان) الا من
 أكره (وقلبه مطمئن بالايمان) الذين قالوا آمنا بأفواههم (ولم تؤمن قلوبهم ولم يدخل
 الايمان في قلوبهم وفي الحديث اللهم ثبت قلبي على دينك) ومن كان (في قلبه مثقال
 حبة من خردل من الايمان) الحديث هذا ثم ان من يقول ان الايمان مجرد اللفظ
 لا يعني أنه هو التلفظ بهذه الحروف كيف كانت بل التلفظ بالكلام الدال على تصديق

(قوله التصديق) أي كرويدن لكن في كونه من قبيل العلم حينئذ نظر بل الظاهر أنه
 فعل القلب الا أنه لازم للدراة الراجع ولعل الحكاء لذلك فسروا الادراك المقابل
 للتصور به حينئذ يندفع الاشكال الآتي ويكون المعرفة حينئذ مالا يكون مع
 الانقياد الظاهر اه منه

مذهباً لعاقل (قوله الثاني أنه التصديق دون المعرفة الخ) وقد مر أنه يأتي تحرير الفرق
 بينهما (قوله لا يعني أنه هو التلفظ بهذه الحروف الخ) إشارة الى دفع ما اعترض به على
 هذا القائل من أن الايمان لو كان هو القول فقط ورد عليه أنا لو فرضنا عدم وضع
 التصديق مثلاً لمعنى أو وضعه لمعنى آخر لزم أن يكون التلفظ بهذا اللفظ ولو بدون معنى
 التصديق - مؤمناً واللازم باطل وحاصل الدفع ظاهر أقول في كل من الاعتراض والدفع
 نظر أمانى الاعتراض فلا أنه سبق ان الطريق الثاني هو أن يكون الايمان عبارة عن مجرد
 الاقرار باللسان أي التلفظ بالفاظ مخصوصة مثلاً من غير أن يجعل التصديق جزءاً منه
 وذهب اليه بعض مع اشتراط أن يكون معه التصديق القلبي وبعض آخر من غير ذلك
 الاشتراط فحينئذ أقول لم لا يجوز أن يكون القائل المذكور هو البعض الاول ولا
 نسلم أنه يلزم عليه كون التلفظ بهذا اللفظ مؤمناً ولو بدون التصديق فانه وان لم يقل
 بجزئية التصديق للايمان لكنه قائل بكونه شرطاً له وأيضاً لم لا يجوز أن يكون القائل
 هو البعض الثاني ولا نسلم بطلان اللازم لما سبق أن التلفظ بالفاظ مخصوصة عنه
 ان كان خالياً عن التصديق وان كان مؤمناً أي بالنظر الى أحكام الدنيا لكنه يستحق

القلب أية ألفاظ كانت وأية حروف كانت من غير أن يجعل التصديق القلبى جزءاً منه والحاصل أنه اسم للقيّد دون القيّد ودون المجموع واحتج عليه بأن النبي ومن بعده كانوا يكتبون بكلمتي الشهادة (و) قد صح عنه صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم قلنا (الاكتفاء بالكلمتين انما كان في حكم الدنيا من عصمة الدم والمال) كما قال صلى الله عليه وسلم فإذا قالوا ذلك عصموا الخ وانما النزاع في حكم الآخرة (و) أما المقام الثاني وهو أن الإيمان هو التصديق دون المعرفة فهو أن (حقيقة الإيمان) في اللغة انما هي (التصديق والاذعان والقبول المعبر عنه بالفارسية بكر ويدن) وبأورد اشتين بشهادة النقل عن أئمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال (وبقابله الانكار والتكذيب)

الخلود في النار وبطلان هذا ممنوع فضلاً عن كونه قطعياً وأما في الدفع فلا أنه وإن سلمنا أن مراده هو التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب يلزم أيضاً أن يكون التلفظ بهذا الكلام ولو بدون التصديق مؤمناً ضرورة أن التلفظ بالكلام الدال على التصديق لا يستلزم حصول التصديق كما هو ظاهر واللازم مسلم البطلان عند الماترض فافهم (قوله اسم للقيّد) أي للقول الدال على التصديق (قوله دون القيّد) أي ليس اسماً للتصديق فقط كما هو المشهور عند الجمهور (قوله دون المجموع) أي ليس اسماً للقول والتصديق معاً كما هو المحكي عن أبي حنيفة رضي الله عنه أقول فالأولى للشارح «مدظله» أن يزيد حينئذ فيما سبق بأن يقول من غير أن يجعل التصديق القلبى نفس الإيمان أو جزءاً منه أو يقتصر هنا على قوله دون المجموع ولا يتعرض لنفي القيّد كما في شرح المقاصد فليتأمل (قوله وانما النزاع في حكم الآخرة) واستدل عليه بأن قوله تعالى أن المتأقين في البرك الأسفل من النار دال على أن القول الخالي من فعل القلب لا يفيد في الآخرة وانما يكتب به في أحكام الدنيا هذا أقول وفيه نظر فإن ما ذكر لا يدل على انحصار النزاع في حكم الآخرة فتدبر (قوله بالفارسية بكر ويدن الخ) هذا هو التصديق المنطوق حيث نقل المصنف في شرح المقاصد عن الشيخ الرئيس أنه قال في رسالته

وينافيه التردد والجهالة (للمجرد العلم والمعرفة الحاصل) بالرفع صفة مجرد (لبعض الكفار) من غير تصديق واذعان وقبول عناد واستكبار اقال تعالى الذين آتيناهم الكتاب (يعرفونه كما يعرفون أبناءهم) وإن فريقتهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وإن الذين أوتوا الكتاب (ليعلمون أنه الحق من ربهم) وما الله بغافل عما يعملون وقال (وبجدوا بها واستيقنتها أنفسهم) ظلما وعلوا (ويقابلها حينئذ الجهالة والنكارة) فلو كان الايمان مجرد العلم والمعرفة واليقين لحكم بايمان بعض الكفار (وقد وقع في عبارة السلف مكان) لفظ (التصديق) لفظ (المعرفة والعلم) والاعتقاد (والمراد) هو (العلم التصديقي) المعبر عنه بكرويدن يدل على ذلك ما ذكره أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق (ولم يطرأ) في الشرع (على) لفظ (الايمان والتصديق نقل) من المعنى اللغوي الى معنى آخر (ولهذا كانوا يمتثلون من غير توقف) الى بيان (واستفسار) ولم يكن من الخطاب ما لا يفهم فلو كان منقولا لشرعا الى معنى آخر لما كانوا يمتثلون من غير استفسار على أن النقل خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل (وانما خص متعلقه) أي ما يجب الايمان به (بأمور مخصوصة) بينت وتصلت فاحتج الى بيان متعلقه فقط (ولهذا صح في جواب) من قال للنبي صلى الله عليه وسلم (أخبرني عن الايمان) الايمان (أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله

العارسية دانتر بردوكونه استيكي دريافتن ودرر سيدن وآنرا بتازي تصور خوانند ودرر كرويدن وآنرا بتازي تصديق خوانند فهذا تصريح بأن ثاني قسمي العلم هو المعنى الذي وضع بارائه التصديق في لغة العرب وكرويدن في لغة الفرس انتهى وأيضا قال المصنف في تهذيب المنطق العلم ان كان ادعانا للنسبة فتصديق والا فتصور (قوله وينافيه التردد والجهالة) أقول لعلة سهو من الناسخ والصحيح كما في شرح المقاصد ينافيه التردد والتوقف فتأمل (قوله من غير تصديق واذعان الخ) أقول فيه ما يأتي من المناقشة

الحديث) فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم ثم قال جبرائيل أنا كم
 ليعلمكم دينكم ولو كان الايمان غير التصديق لما كان هذا تعلما وارشادا بل تليسا
 واضلالا (فان قيل الايمان مأوربه فيلزم أن يكون فعلا اختياريا و) لو كان بالمعنى
 اللغوي أعني (التصديق المقابل للتكذيب) المفسر بكونه يدن وبأوركره لم يكن
 فعلا اختياريا لأنه (كيفية) نفسانية (و) ذلك لانه (من أقسام العلم) والعلم
 من الكيفيات النفسانية كما سبق (قلنا ليس معنى كون المأمور به اختياريا أن
 يكون من مقولة الفعل البتة بل) معناه هو (أن يصح تعلق القدرة به و) يصح (كسبه
 بالاختيار) ومباشرة الاسباب (وان) لم يكن فعلا بل (كان هو في نفسه كيفية كالعلم)
 كما لم أنه لا اله الا هو (والنظر) كانظروا ماذا في السموات وهذا مبني على تفسير
 النظر بالترتيب الحاصل أي الهيئة الحاصلة في المقدمات المرتبة والافالمعنى الذي ذكره
 المصنف أول الكتاب ليس من مقولة الكيف (أو غيرها) أي غير الكيفية وفي بعض
 النسخ أو غيرها أي غير الفعل والكيفية من الوضع (كالقيام والقعود و) الانفعال
 ك(التسخن والتبرد و) الحركات والسكنات ك(الصلاة و) الترك ك(الصوم)
 إلى غير ذلك فإوجب المقدور المثاب عليه بحكم الشرع نفس تلك الامور لا مجرد
 ايقاعها فكون الايمان مأمورا به ومقدورا مثابا عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية
 يكتسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيق الله تعالى وهدايته (فغاية الامر أنه يشترط
 كون التصديق) المأمور به (حاصلا بالاختيار ومباشرة الاسباب) فان التصديق قد

الآتية عن المصنف (قوله فالمعنى الذي ذكره المصنف أول الكتاب) أعني حركة
 النفس في المعقولات عودا على بدء أقول لم يبين أن النظر بذلك المعنى من أي مقولة هو
 واعلم لما أنهم اختلفوا في الحركة حتى قولوا انها مقولة وراء المقولات لكن سبق هناك
 أن الحركة النظرية من جنس الحركة في الكيف فانهم (قوله من الوضع وما يعطف
 عليه من الانفعال والحركات والسكنات والتروك وغيرها) بيان للغير على النسختين وفي هذا
 الصنيع دلالة على ان الحركة ليست من مقولة الوضع ولا الكيف ولا الفعل ولا

يكون بالكسب ومباشرة الاسباب بالاختيار كإلقاء الذهن وصرف النظر ونحو ذلك وقد يكون بدون كنه وقع عليه الضوء فعلم أن الشمس طالعة والأمور به يجب أن يكون من الأول على أنه لو لم كون الأمور به فعلا بمعنى التأثير جاز أن يكون معنى الأمر بالإيمان الأمر بإيقاعه وإكتسابه (وأما أنه معنى غير ما جعل في المنطق مقابلا للتصور وفسر) أي ما جعل مقابل التصور (بكر ويدن فلا) يلزم لكن أورد عليه أن المعبر عنه بكر ويدن أمر قطعي وهو التصديق البالغ حدا يلزم مع أن

الانفعال قافهم (قوله على أنه لو لم كون الأمور به فعلا الخ) أقول الفرق بين الجواب بهذه العلاوة والجواب السابق بقول الماتن ليس معنى كون الأمور به الخ هو أن حاصل الجواب السابق أننا سلمنا أن الإيمان بنفسه مأمور به حقيقة لكن الأمور به حقيقة لا يلزم أن يكون نفسه فعلا اختياريا بل هو أعم من أن يكون نفسه اختياريا أو مقدماته اختيارية وحاصل العلاوة هو أننا لانسلم أن الإيمان بنفسه مأمور به بل الأمور به هي مقدماته أعني إيقاعه وإكتسابه مثلاً فتأمله جدا (قوله وأما أنه معنى غير ما جعل في المنطق الخ) حاصله دفع ما ذكره بعض المحققين من أن الاعتبار في الإيمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة التصديق اختياريا إلى من يتكلم بكلام وبهذا يمتاز من التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يتخلو عن الاختيار كما إذا ادعى النبوة نبي وأظهر المجزة فوقع في القلب العلم بصدقه ضرورة من غير أن ينسب إليه اختيار فانه حصل له التصديق المنطقي دون التصديق المعبر في الإيمان إذ لا يقال في اللغة أنه صدقه فلا يكون ذلك إيمانا شرعيا كيف والإيمان مأمور به فيلزم أن يكون بنفسه فعلا اختياريا زائدا على العلم الذي هو كيفية أفعى المعنى الحاصل في القلب فالفعل القلبي المأمور به ليس تلك الكيفية بل هو إيقاع النسبة اختياريا وهو الذي يسمونه كلام النفس وعقد القلب انتهى ملخصا وحاصل الدفع ظاهر مما سبق من قول الماتن قلنا ليس معنى كون الأمور به اختياريا الخ (قوله لكن أورد الخ) كتب ههنا حاشية هي هذه ولا يبعد أن يقال كرويدن يم الظن لما أن المراد رجحان ما بحيث يصح منه القبول وان لم يصل إلى حد الجزم والقبول الذهني فعل اختياري

التصديق المنطقي يعنى الظن بالاتفاق (وعلى ما ذكره فاليقين الخالي من الازعان)
والقبول (كما للسوفسطائي) بوجود العالم (ولبعض الكفار) بنبوة النبي صلى الله
عليه وسلم (لا يكون تصديقا بل يكون (تصورا أو) يكون (واسطة) بين ما
(و) أيضا (اليقين المقارن للاذعان) والقبول لكن (بلا كسب واختيار لا يكون
إيمانا شرعيا) بل لغويا (فيـلـزم أن يكون تصديق الملائكة بما ألقى اليهم والانبيا
عليهم السلام (بما أوحى اليهم والتصديق بما سمعوا عن النبي صلى الله عليه وسلم

كما قال به الامام ولذا كان مأمورا به فالحق ما أشار اليه المصنف بقوله وربما يناقش
الحق انتهى أقول أول الحاشية جواب من الإراد المذكور بقوله لكن أورد عليه الخ
وهو ظاهر وأما قوله والقبول انتهى إشارة الى جواب آخر من الإراد المذكور
في المتن بقوله فإن قيل الايمان مأمور به الخ غير الجواب المذكور بقوله قلنا ليس معنى
كون المأمور به الخ وغير ما ذكر في حيز العلاوة فانها مبنيان على تسليم كون التصديق
كيفا وهذا مبني على انه فعل اختياري على ما نقل عن الامام لكن يرد حينئذ أن هذا
ينافي أول الحاشية المبني على تسليم أن الايمان هو التصديق الذي هو قسم من العلم
كما هو ظاهر اذا تقرر هذا ظهر أيضا أن الحاشية مرصصة لدفع الإراد وتصحيح المقصود
لاتزيغه فلا معنى للتفريع المذكور بقوله فالحق ما أشار اليه المصنف الخ فالصواب
أن لا يتعرض لذلك أصلا أو يقول بده لكن الحق ما أشار اليه فتأمل فانه بالتأمل
حقيق (قوله وعلى ما ذكره فاليقين الخالي الخ) أقول حاصل هذا هو أنه لما تقدم أن
الايمان عبارة عن التصديق وتقرر أن العلم المحاصل للسوفسطائي ولبعض الكفار لم
يكن إيمانا اذ لم يكن لهم تسليم واذ كان وقبول وكذا تقرر أن العلم المقارن للاذعان
والقبول لكن بلا اختيار وصرف. فظهر ليس إيمانا أيضا بل الايمان هو العلم الاذعان
الحاصل بالكسب والاختيار ظهر لزوم القول بأحد الأمرين اما أن يقال ان التصديق
الذي جعل الايمان عبارة منه ليس هو التصديق المنطقي المفسر بما فسر في المنطق بل
هو نوع آخر مغاير للتصديق المنطقي وليس ذلك حاصل في الصور المذكورة ولذا لم يجعلوا

أو وقع في قلوبهم عند مشاهدة المعجزة كانه مكتسب بالاختيار أو يكونوا بعد مكلفين
بتحصيل ذلك بالاختيار) والكل موضع تأمل (وربما يناقش في) امكان (حصول
اليقين بدون الازعان) القلبي (وفي كون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به
النبي) صلى الله عليه وسلم (غير مصدقين) به (و) كذا في (أن كفرهم مبني على
عدم التصديق به لا) أنه مبني (على عدم الاعتداد به بناء على ظهور أمارات الانكار

أقوله والكل موضع تأمل) أما كون اليقين تصورا أو واسطة فلا تفاههم على كونه من
أقسام التصديق المقابل للتصور وأما كون المقارن للاذعان بلا مبادرة الاسباب مكتسبا
بالاختيار فلا استلزامه خلاف المفروض وأما أنهم مكلفون بعد بتحصيله بالاختيار فلا استلزامه
تحصيل الحاصل ولذا قل الامام ان القول بالمعارف الضرورية باطل وان الحكم فعل
حتى يلزم ذلك وأقول يجوز أن يكون معنى التكليف بالإيمان هو التكليف بأن لا يحسد
المصدق به يدل على ذلك تفسير التصديق بكرويدن أي لا يكون معه وجود أصلا
اه منه

(امكان حصول اليقين) أقول اليقين هو الادراك البالغ حد الجزم ولا يلزم معه الامتناع
عن النقاد الذي هو أمر اختياري بخلاف مجرد الجزم ولا بد في التصديق من الامتناع عن ذلك
كما يدل عليه تفسيره بكرويدن فافهم اه منه

مؤمنين وأما أن يقال التصديق المعتبر في الإيمان هو التصديق المنطقي وليس شيئا وراءه
والعلم الحاصل في الصور المذكورة أمر خارج عن التصديق المنطقي بل داخل في
التصور أو واسطة بين التصور والتصديق ولذا لم يعد من الإيمان واذ سبق وتحقق أن
التصديق المأخوذ في الإيمان ليس معنى غير ما جعل في المنطق مقابلا للتصور وفسر بكرويدن
لزم القول بالأمر الآخر أعني ان الحاصل في الصور المذكورة خارج عنه وليس من
جنسه هذا غاية تحرير هذا المقام ثم امل أن لنا تحقيقا يندفع به جميع ما أورد في هذا
المقام بحث لا يحتاج فيه الى القول بان هذا التصديق غير التصديق المنطقي ولا بان
العلم الحاصل في الصور المذكورة خارج عن التصديق وهو أن قولهم ان الإيمان ليس
أمر وراء التصديق المنطقي ليس مرادهم هو أنه مساو لمطلق التصديق المنطقي في العموم

من الالباء) عن الاقرار باللسان والاستكبار (عن) امتثال (الاوامرو) عن (قبول
 الاحكام) والاصرار على التكذيب باللسان (ومحذ ذلك) من موجبات الكفر
 مع تصديق القلب (كن صدق) به (و) مع ذلك (سجد للصنم) ولما فرغ من المقام
 الثاني شرع في بيان الثالث فقال (واذ قد ثبت أن الايمان اسم للتصديق ولا نقل) لما
 مر (وان المؤمن قد يؤمر) بعد اثبات الايمان له مثل يأبى الذين آمنوا كتب
 عليكم الصيام (وينهى كقوله تعالى يأبى الذين آمنوا لا تقدّموا) الآية (وان

والخصوص حتى يرد أن التصديق المنطقي حاصل في الصور المذكورة ولم يعد ايمانا أو
 يرد أنه يعنى الظن والايمان أمر قطعى بالغ حده الجزم أو يرد أنه يعنى الحاصل بالضرورة
 من غير اختيار كاللقى الى الملائكة والانبياء مع أنه ليس ايمانا شرعيا مأمورا به بل
 المراد هو أنه من جنس العلم والاعتقاد المنطقي وقسم منه ردا على من ظن أنه من جنس
 الكلام أو الافعال فالتصديق المعتبر في الايمان هو من جنس مطلق التصديق المنطقي
 غايته أنه اعتبر فيه قيود لم تعتبر في المطلق وهو التحصيل بالاختيار والاذعان والتسليم
 بمعنى ترك الجحود والاستكبار وكونه اعتقادا جازما مطابقا ثابتا أو مطلقا فخرج التصديق
 الظنى والحاصل في الصور المذكورة عن التصديق المعتبر في الايمان لاعتن مطلق التصديق
 المنطقي كما هو واضح فبطل القول بأن ذلك تصور أو واسطة بين التصور والتصديق نعم
 هو قسم آخر غير التصديق المعتبر في الايمان لكن كلاهما قسمان من المنطقي ومنشأ
 الاضطراب في هذا المقام هو أن الاذعان قد يطلق مرادفا للتصديق المنطقي كما هو
 المشهور وقد يطلق بمعنى التسليم وترك الجحود والاستكبار وهو المراد من الاذعان المعتبر
 قيدا في الايمان وكذا هو المراد من الاذعان الذي فرض خلو تصديق السوفسطائي
 وبعض الكفار منه كما لا يخفى ومن اشتباه أحد المعنيين بالآخر وخلطه به نشأ ما نشأ
 منهم وأنت بعد ما بينا لك منشأ الاشتباه في الكلام لا يشتبه عليك تحقيق المقام فتأمل
 واحفظه فإنه من منزلقات الاقدام (قوله والاستكبار الخ) مطف على الالباء

العمل قد يعطف عليه) أى على الايمان والعطف يقتضى المغايرة (مثل قوله) تعالى
 (آمنوا وعملوا الصالحات) ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا (و) أنه (قد يتقى عنه) مثل
 قوله تعالى الذين آمنوا ولم ينجسوا (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) الآية الى
 غير ذلك (وأن الايمان شرط) صحة (العبادة) والشرط غير المشروط (وأن من صدق
 وأقر قبل أن يعمل مؤمن ظاهر) بكل من ذلك (أن الاعمال غير داخلية فى حقيقة
 الايمان) وذلك ظاهر (فما أطبق عليه كثير من السلف) كالشافعى ومالك وغيرهما
 (من أنه اسم للتصديق والاقرار والعمل أرادوا الايمان الكامل) المنجى كما مر لا المطلق
 أو ما هو الاصل وأساس النجاة (كفايل ان الاقرار ركن زائد لا يفوت الايمان
 بفوته) فضلا عن العمل (والمعتزلة لا يشكرون اطلاق الايمان) شرعا (على مجرد
 التصديق بالامور المخصوصة) المبينة فى الحديث (كفى الآيات المذكورة) الدالة
 على أن الايمان هو التصديق (ولكنهم يدعون النقل الى) معنى آخر شرعى هو
 (الاعمال) من فعل الطاعات وترك المعاصى (لقوله تعالى) وما أمروا الا ليعبدوا
 الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة (وذلك دين القيمة) أى ذلك
 المذكور من إقام الصلاة وغيرها هو الدين المعتبر (و) الدين المعتبر هو الاسلام لقوله
 تعالى ان (الدين عند الله الاسلام) فكلام المصنف اقتباس من الآية ولا يخفى اطفاه
 هنا (والاسلام هو الايمان لما سياتى) فى الفصل اللاحق (ولقوله تعالى) عطف
 على لقوله تعالى وما أمروا (انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم) الى
 قوله أولئك هم المؤمنون حقا ولقوله تعالى (وما كان الله ليضيع إيمانكم) أى
 صلاتكم الى بيت المقدس (فلنا يجوز أن يكون) لفظ (ذلك) فى الآية الاولى (إشارة

(قوله هو الدين المعتبر) لعل اعتبار قيد الاعتبار مستفاد من إضافة الدين الى القيمة إضافة
 الموصوف الى الصفة (قوله لقوله تعالى ان الدين عند الله الخ) لعل الاعتبار هنا مستفاد
 من قوله عند الله أو من اطلاق المطلق على الفرد الكامل فانهم (قوله عطف على لقوله
 الخ) أى لا على قوله لما سياتى

الى الاخلاص والتدين) والانقياد لما سبق من الاوامر بل ربما يكون هذا اولى من جعله اشارة الى جملة ما سبق لان ذلك مفرد مذكرا لا يرى أن قوله تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا الى قوله ذلك الدين القيم معناه أن التدين يكون الشهور اثني عشر أربعة منها حرم والانقياد لذلك هو الدين المستقيم (وان براد) في آية ان الدين عند الله الاسلام (أن المعتبر دين الاسلام) بحذف المضاف للقطع بأن الدين وهو الملة والطريقة التي يعتبر غالبا اضافتها الى النبي صلى الله عليه وسلم لا يكون نفس الاسلام الذي هو صفة المكلف (و) يجوز أيضا (أن يكون الاسلام غير الايمان) لما سبق (وأن يراد) بقوله انما المؤمنون الآية (المؤمنون الكاملون وأن يكون الايمان) في قوله وما كان الله الآية (مجازا في الصلاة) لظهور العلة وهو كون الصلاة من شعب الايمان وغمرته ومشروطة به ودالة عليه (أو يراد التصديق بوجوبها) أي بكونها جائزة عند التوجه الى بيت المقدس (وأما مثل) قوله عليه الصلاة والسلام (لا يزني الزاني وهو مؤمن) ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن (فتغليظ) ومبالغة في الوعيد للمعارضة بعمل قوله صلى الله عليه وسلم وان زنى وان سرق

(قوله لما سبق الخ) متعلق بالانقياد وما قبله (قوله معناه أن التدين يكون الشهور الخ) انما جعل هذا تنويرا لذلك الواقع في الآية السابقة لظهور بطلان أن تكون لفظة ذلك هنا اشارة للشهور نفسها ضرورة أنه لا معنى لكون نفس الشهور ديننا فلا بد أن تكون اشارة الى التدين بكونها انفي مشرب بخلاف ما في الآية السابقة قاله يحتمل أن يكون اشارة الى جملة ما سبق من اقام الصلاة وغيرها كما يحتمل الاشارة الى التدين بها غاية الامر أن الاشارة اليه أرجح لان ذلك مفرد مذكر (قوله بحذف المضاف) وهو لفظ الدين الى الاسلام لكن الاضافة حيثئذ ينبغي أن لا تجعل بيانية والا لبقيت الآية سندا الخصم كما هو قبل اعتبار الحذف بل تجعل الآية بمعنى دين أهل الاسلام ولا ينبغي بعده فتأمل (قوله للقطع بأن الدين الخ) لا ينبغي أن القطع بهذا لا يفيد القطع بحذف المضاف بل جوازه فقط مع انعطاف قوله وان براد على قوله وأن يكون دالا على أنه في حيز الجواز قبل النية (قوله يعتبر غالبا اضافتها الخ)

(ومنزل وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون) مما يدل على أن الايمان بمعنى التصديق بجماع الشريك ونفي الايمان الشرعي وكذا قوله تعالى (ومن الناس من يقول آمنا بالله) وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين (بمعنى التصديق بالله وحده) كافي الآية الاولى وهو غير كاف بالاتفاق (وباللسان فقط) كافي الثانية وهو محض النفاق (والكافر بمنزل سجدة الهنم والقاء المصنف في القاذورات) مع تصديق الذاب بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم (ليس لكونه إخلالا بالعمل) حتى يكون دالا على ما زعموا (والا اقتصر على نفي الايمان) لانتفاء جزء منه ولم يحكم بالكفر فان المؤمن عندهم لا يدخل في الكفر بترك العمل وانما يخرج عن الايمان نعم لو أنهم ضلوا فأنما يكون للخوارج (بل لأن الشرع جعل بعض الماصي أمارا للكذب) والامور المذكورة من هذا القبيل بخلاف مثل الزنا وشرب الخمر من غير استحلال (فترك الكبيرة) مع الاتفاق على تسميته فاسقا (عندنا مؤمن) تصديقه بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم (وعندهم ليس بمؤمن ولا كافرا لأنه بعض أحكام المؤمن كعصاة الدم والمال) والارث من المـ لم والمناكة والغسل والصلاة عليه والدفن في مقابر المسلمين (وبعض أحكام الكافر كعدم أهلية الامامة وعدم أهلية القضاء والشهادة فجعلوا له منزلة بين المنزلتين) وهذا انما يتم لو كان ما جاء به أحكام الكافر خواصه التي لا تتجاوز المؤمن كافي أحكام المؤمن وهو ما انفرد المتنازع (واسمايين اسميين) وانما ذكره لدفع توهم أن المراد بالمنزلة بين المنزلتين منزلة بين الجنة والنار (وزعموا أن هذا أخذ بالمتفق عليه وهو الفسق وترك الاختلاف فيه وهو الايمان والكفر) فان الأمة اجتمعت على أن صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا أو كافرا

انما قال غالبا لانه قد يعتبر اضافتها الى غير النبي كما هنا فانهم (قوله كما في أحكام المؤمن) أي كما أن ما جاء به أحكام المؤمن تخصه ولا تتجاوز له لكن ما جاء به أحكام الكافر ليس كذلك أي بحيث يخصه ولا يتجاوز كما هو ظاهر وقد يقال لانسلم أن ما

فوجب الاخذ بالمتفق عليه وترك المختلف فيه (ورد بأنه ترك المجتمع عليه وهو عدم
الواسطة) بين المؤمن والكافر فانهم اجتمعوا على أنه إمام مؤمن أو كافر وأخذ بما لم يقل
به أحد فضلا عن الاتفاق (وعند الخوارج هو) أي مرتكب الكبيرة (كافر) بل عند
جمهورهم كل معصية كفر (تمسكوا بطواهر النصوص الواردة بكفر الفاسق تغليظا)
في الوعيد مثل قوله تعالى في تارك الحج ومن كفر فإن الله غني عن العالمين وقوله عليه
الصلاة والسلام من ترك الصلاة متعمدا فقد كثر (و) بطواهر النصوص (الناطقة
بأنحصار العذاب على الكفار) مع قيام الأدلة على أن الفاسق يعذب كقوله تعالى أن
العذاب على من كذب وتولى ان الحزى اليوم والسوء على الكافرين فأندرتكم نارا
تلقى لا يصلاها الا الاشقي الذي كذب وتولى وفي قوله طواهر النصوص إشارة الى
الجواب اجمالا وكذلك قوله تغليظا (تهويل) بل فيهما نوع تفصيل (ونحو ذلك)
كآيات الدالة على أن الفاسق مكذب بالقيامة واشك أن المكذب بها كافر كقوله

جعل أحكام المؤمن مخصوص به غير متجاوز عنه أيضا كيف وبعض أحكامه كعمامة
المال والدم والقصاص والدية يجرى في الكافر أيضا أعني الذي قفطته فانه دقيق
ثم اصله أن في بعض كلام المتأخرين من المعتزلة ما يرفع النزاع وهو ما قال انا لا ننكر
وصف الفاسق بالإيمان بمعنى التصديق واجراء الأحكام في الجملة بل انما ننكر وصفه
بالإيمان بمعنى استحقاقه غاية المذح وهو الذي نسبه الإيمان الكامل ونعتبر فيه الاعمال
وتنتفيه عن الفاسق فيكون لهم منزلة بين هذا النوع الكامل من الإيمان وبين
الكفر لا بين الإيمان والكفر قال المصنف في شرح المقاصد وكأنه رجوع منهم من
المذهب (قوله بل عند جمهورهم كل معصية) أي كبيرة كانت أو صغيرة (قوله على
أن الفاسق مكذب الخ) وأجيب بأن مقصود الخصم هو أن كل فاسق كافر وهذا انما
يتم باثبات أن كل فاسق مكذب بيوم القيامة وكل مكذب به كافر والآية أعني نحو
قوله وأما الذين فسقوا الخ انما تدل على أن بعض الفاسق وهم المكذبون بعذاب نار
القيامة كافر بخلافها لا على أن كل فاسق كذلك كما هو ظاهر من آخر الآية فلم يشبهوا
ما هو مقصودهم

تعالى وأما الذين فسقوا في النار كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم تكذبون (وقيل هو منافق لان عصيانه دليل كذبه في دعوى تصديقه) عما جاءه النبي صلى الله عليه وسلم كمن ادعى أنه يعتقد أن في هذا الجرحية ثم يدخل يده فيها (وردد بالمنع) لجواز أن يرجو الرحمة ويؤمل توفيق التوبة أو يلهمه عن أجل العقوبة عاجل الذمة بخلاف حديث الجرح والحية (وأما جعل مثل الكذب من علامات النفاق) لقوله صلى الله عليه وسلم لم آية المنافق ثلاث الحديث (فتويل) لقطع بان من وعد غيره عدة ثم أخلفها لم يكن منافقا في الدين وإذا تأملت حال الفاسق على عكس حال المنافق لانه يضم حسانه ويظهر سيئاته

❦ (فصل) في الاسلام (الاجماع على أن كل مؤمن مسلم وبالعكس) ولا يعقل بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم ولا مسلم ليس بمؤمن وهذا هو المراد بترادف الاسمين (و) لو كانا متغايرين لكان لاحدهما في الدنيا والاخرة حكم ليس للآخر وليس كذلك للاجماع على (أن حكمهما واحد لأن) معنى الايمان هو التصديق ومعنى الاسلام هو التسليم ولا يظهر بينهما كبير فرق فاب (مربعهما الى القبول والاذعان) والانقياد والاعتراف اذ لا يكونان بدون ذلك (ولكن لتغاير مفهومهما) في الجملة (قد يتعاطفان مثل) قوله تعالى (ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات) وقوله (فازادهم الايمانا وتسليما) مع أن العطف قد يكون على طريق التفسير

(قوله الحديث) تنه اذا وعد أخلف واذا حدث كذب واذا اؤتمن خان (قوله لانه يضم حسانه) أي لان الفاسق يضم حسانه الخ على عكس المنافق فانه يضم سيئاته الخ فافهم (قوله وهذا هو المراد بترادف الخ) يعني أن المراد من ترادفهما هو تساويهما بحسب الصدق والتحقق لا بحسب المفهوم (قوله ولو كانا متغايرين الخ) أي بحسب الصدق والتحقق أيضا (قوله كبير فرق الخ) اذ معنى آمنت بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم أني صدقته ومعنى أسلمت له أني سلمته وهما راجعان الى القبول والانقياد كما صرح به قوله في الجملة وانما قيد بهذا القيد واقع مسبق آنفا من قوله ولا يظهر بينهما كبير فرق والحاصل أن الايمان لما

(ولا إطلاق الإسلام على الاستسلام والانقياد الظاهر قد ثبت مع نفي الإيمان كقوله تعالى قالت الاعراب آمنا (قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) وأما الاستسلام المعتبر في الشرع المتقابل للكفر فلا يتصور انفكاكه عن الإيمان ولا انفكاكه عنه (ولكون السؤال عن متعلق الإيمان وعن شرائع الإسلام) يعني أحكامه المشروعة (وردد في الحديث الإيمان أن تؤمن بالله الخ والإسلام أن تشهد أن لا إله الا الله الخ) وقد فسر الإيمان بما فسر به الإسلام كما قال صلى الله عليه وسلم لم أقوم وقد واعليه أتدرون ما الإيمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله أعلم فقال شهادة أن لا إله الا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصيام رمضان وأن تعطوا من المغنم الخمس وما ذلك الا لأن حكمهما واحد ثم الأشاعرة والمعتزلة على أن الإيمان يزيد وينقص

كان منبئا عن التصديق فيما أمر الله به على لسان رسوله والإسلام منبئا عن التسليم والانقياد له كان بينهما تغاير في الجملة ولذا نسب أن يكون متعلق الاول الاخبار والثاني الاوامر والنواهي والى هذا يشير قول المصنف ولا إطلاق الإسلام على الاستسلام الخ فيكون حاصل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا الخ قل لهم لم تؤمنوا بهذا القول اذ ليس منبئا عن الانقياد الظاهر الذي يشترط في الإيمان لأجراء الاحكام بل قولوا أسلمنا فانه الذي ينبئ عن ذلك وبه يظهر الإيمان والإسلام وعليه يتفرع اجراء الاحكام (قوله ولكون السؤال من متعلق الخ) اشارة الى جواب ما يقال ان الإيمان والإسلام لو لم يكونا متغايرين مطلقا لما أجاب النبي صلى الله عليه وسلم عن السؤال عن كل منهما بجواب يتغاير جواب الآخر مطلقا وحاصل الجواب أن السؤال لم يكن عن نفسه بل لما كان من متعلقهما وهما متغايران مطلقا كان الجوابان متغايرين كذلك نعم لو كان السؤال من نفسه وهما متغايران مفهومهما في الجملة بحيث لا يظهر بينهما كبير فرق كما مر لصح الجواب عنهما بجواب واحد أيضا كما أشار اليه بقوله وقد يفسر الإيمان بما يفسر به الإسلام الخ فانهم (قوله وما ذلك الا لأن حكمهما واحد) ولأن مفهومهما لا يظهر بينهما كبير فرق فتدبر (قوله على ما وقع في بعض الروايات) حيث وقع في رواية أن جبرائيل سأل عن الإسلام وفي رواية أخرى أنه

وهو المحكى عن الشافعي وبعض العلماء (والجمهور) كآبي حنيفة وأصحابه وكثير من العلماء (على أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص) واختاره امام الحرمين (لما أنه التصديق البالغ حد) الجزم و (اليقين) ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان لان ذلك انما يكون باحتمال النقيض ولا احتمال فيه (وانما يتفاوت اذا جعل اسما للطاعات) المتفاوتة قلته وكثرة لا يقال على تقدير جرحه للاعمال أولى بأن لا يزيد ولا ينقص لانه لا مرتبة فوق الكل ولا إيمان دونه مع أن أحد الاستكمال الإيمان والزيادة على ما لم يكمل محال لاننا نقول هذا انما يرد على من يقول بانتفاء الإيمان بانتفاء شيء من الاعمال والتروك لا على من يقول ببقائه ما بقى التصديق كما هو مذهب السلف الا أن الزيادة والنقصان على هذا يكون في كمال الإيمان لا في أصله (ورد بان اليقين أيضا يتفاوت قوة وضعفا) وكفالك شاهد اقول الخليل عليه السلام مع ما كان له من التصديق ولكن لم يطمئن قلبي على أن القول بان المعتبر في حق الكل هو اليقين وأن ليس للظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال حكم اليقين محمل نظر (وبأن إيمان آحاد الأمة لا يساوي إيمان الانبياء) والاولياء (قطعا) ولا معنى

سأل من شرائع الاسلام (قوله لان ذلك لا يكون الا باحتمال النقيض الخ) أقول ذلك ممنوع لم لا يجوز أن يكون كذلك التصديق مراتب من أجلي البديهييات الى أخفى النظريات ولا يكون لواحد منها احتمال النقيض أصلا وهذا هو حاصل الرد الاتي في المتن (قوله لانا نقول هذا انما يرد الخ) حاصله أنه يرد على المعتزلة القائلين بأن الاعمال بأسرها معتبرة في الإيمان وأما على من يجعل أصل الإيمان نفس التصديق وكما له ونقصانه بالعمل كثرة وقلة فلا كما هو الظاهر (قوله قوة وضعفا الخ) يعني يجوز أن تتفاوت مراتبه بالقوة أي الطمأنينة وكما لها والضعف أي عدمها وان كان الكل غير محتمل للنقيض كما ينبغي منه قول الخليل عليه السلام ولكن لم يطمئن الخ (قوله لا يخطر معه النقيض بالبال الخ) أي وان احتمل النقيض على تقدير الخطور وبهذا يعتاز هذا الظن

لزيادة والنقصان الا هذا (وان ظاهر الكتاب والسنة قبول الزيادة والنقصان
واذا تليت عليهم آياته) أى آيات الله (زادتهم ايمانا) لم يقل كقوله تعالى ونحوه
ايها ما لان المعنى اذا تليت عليهم آياته زادتهم تصديقا بان في الكتاب ما يدل
على قبول الايمان الزيادة والنقصان والمقصود ظاهر (ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم
ويزداد الذين آمنوا ايمانا) وما زادهم الا ايمانا وتسليما فأما الذين آمنوا فزادتهم
ايمانا (وفي الحديث ان الايمان يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى
يدخل صاحبه النار) وروى مرفوعا لو وزن ايمان أبى بكر بايمان هذه الامة
لرجح به (والجل على الزيادة بحسب الدوام والثبات) وكثرة الازمان فيفضل النبي
صلى الله عليه وسلم من عداه بدوام تصديقه وعصمة الله اياه من مخامرة الشكوك
(و) بحسب (الاعداد) فان التصديق عرض لا يبقى فيقع للنبي صلى الله عليه وسلم
متواليا واغبره على الفترات فيثبت للنبي صلى الله عليه وسلم أعداد من الايمان لم يثبت
لغيره الا بعضها فيكون ايمانه أكثر وما يقال من أن حصول المثل بعد انهدام
الشيء لا يكون زيادة فيه مدفوع بان المراد زيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي
ذلك (أو) على الزيادة (بحسب زيادة المؤمن به عند ملاحظة التفاصيل) فان
الايمان واجب اجمالا فيملاء لم اجمالا وتفصيلا فيملاء تفصيلا والناس متفاوتون
في ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة فيمتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا (أو) بحسب
(زيادة الآثار والانوار) في القلب فانها تزيد بالطاعات وتنقص بالمعاصي (تكلف)

الغالب عن اليقين فتدبره فانه من البدائع (قوله وان ظاهر الكتاب والسنة الخ) ان قيل
الظاهر مما ينسب الى على كرم الله وجهه من قوله لو كشف الغطاء ما ازدت يقينا هـ و
نفي الزيادة في اليقين قلت لا بل هو دال على قبول الزيادة فان مقصوده منه المبالغة في زيادة
يقينه بحيث لا مرتبة فوقه حتى يزيد بكشف الغطاء مع أن كشف الغطاء يزيد في
اليقين ضرورة (قوله لم يقل كقوله تعالى ونحوه الخ) يعنى لما كان المقصود هنا ذكر
الشواهد الدالة على الزيادة والنقصان من الكتاب والسنة كان الاولى أن يعبر عما يدل

لا يصار إليه الا ان ثبت أن التصديق في نفسه لا يقبل التفاوت ﴿ثم كثير من الصحابة﴾
 رضوان الله عليهم (والمجتهدين) شكر الله سبحانه (على صحة الاستثناء في الايمان
 بأن يقال أنا مؤمن ان شاء الله تعالى تأدياً) بأحوال الامور الى مشيئة الله تعالى (أو
 تبركاً) بذكر الله تعالى (أو ترديداً فيها هو آية النجاة أعني ايمان الموافاة) وهو ايمان
 آخر الحياة لا في الايمان الناجز وهو الايمان الثابت في الحال (و) ذلك لان (العبارة
 بـ) ايمان (الموافاة) لا بمعنى أن ايمان الحال ليس بايمان بل (بمعنى أنه المنجي وان
 كان الناجز ايمانا ثابتاً) فاعتنوا بالاول وفرقوه بالمشيئة ولم يقصدوا التشكيك في الايمان
 الناجز وبالجمله لا يشك المؤمن في ثبوت الايمان في الحال ولا في الجزم بالثبات
 عليه في المآل لكن يخاف سوء الخاتمة ويرجو حسن العاقبة فيربط ايمان الموافاة

على التمثيل كما هو العادة في أمثال هذا المقام لكن ترك ذلك إيهاماً للمعنى آخر وهو التلويح
 الى أن الذين لم يحصل لهم العلم بقبول الايمان للزيادة والنقصان اذا تطروا في آيات الله
 وتليت عليهم زادتهم تصديقاً بأن في الكتاب ما يدل على قبول الايمان للزيادة والنقصان
 فيحصل لهم العلم بالقبول المذكور وأقول هذا استنباط دقيق لكن أنت خير بأن تلاوة
 الآيات عليهم انما تزيدهم تصديقاً بأن في الكتاب ما يدل على ذلك لو ثبت أن لهم أصل
 التصديق به وانظروا انتفاؤه ان قيل يحتمل أن يكون معنى زادتهم ايمانا أنها أفادت
 ايمانا ولعل الشارح أراد منه هذا المعنى في المعنى الإيهامي قلت لو جاز ارادة الافادة من
 الزيادة لسقطت الآية من درجة أن تكون شاهدة على المقصود فليتأمل والاولى أن يحصل
 المعنى الإيهامي هو أن المؤمنين اذا تليت عليهم آيات الله زادتهم ايمانا بالله وبسائر ما يعتبر
 في الايمان واذا زاد ايمانهم بذلك حصل لهم العلم بقبول الايمان للزيادة والنقصان
 فتأمل فانه من مطارح الاذكياء (قوله لكن يخاف سوء الخاتمة) لا يخفى أن الخوف
 من سوء الخاتمة انما يتحقق عند تجويز هدم الثبات على الايمان في المآل وهو يناقض
 الجزم بالثبات عليه فيه فقوله ولا في الجزم بالثبات عليه الخ لعله سهو من الناسخ وان
 كانت النسخ التي في نظرنا كذلك والصواب بدله ولا في الجزم على الثبات عليه الخ فتفطنه

الذي هو آية الفوز بمشيئة الله تعالى جريا على مقتضى قوله تعالى ولا تقولن شيئا إنى فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله جعل الله حياتنا إلى الإيمان ومماتنا على الإيمان (وكذا الكفر والسعادة والشقاوة) فالمتبر منها معنى المهلك أو المنجى ما كان عند آخر الحياة (والا كثرون على منعه) وعليه أبو حنيفة وأصحابه (لا يهام الشك في الناجز)

﴿فصل الجمهور على صحة إيمان المقلد﴾ وترتب الأحكام عليه في الدنيا والآخرة (اصدق التعريف) بأنه تصديق النبي الخ (عليه وعدم الدليل على اشتراط) أن يكون التصديق المعتبر في الإيمان مستندا إلى (الدليل) وانما هو الاعتقاد الجازم المطابق بل ربما يكتفى بالمطابقة ويجعل الظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض داخل فيه كما سبق فان قيل نحن لا نتق كونه إيمانا وتصديقا لكن ندعى أنه لا ينفع بمنزلة إيمان اليأس فان عدم نفع إيمان اليأس لان العبد حينئذ لا يقدر على أن يستدل بالشاهد على الغائب (و) هذا مشتركا قلنا (القياس على

قائه دقيق (قوله بل ربما يكتفى بالمطابقة) أى ربما يكتفى في الإيمان بكونه اعتقادا مطابقا وان لم يكن جازما (قوله ويجعل الظن الخ) بيان للاكتفاء المذكور وقد سبق بيان الفرق بين هذا الظن والاعتقاد الجازم فتذكر (قوله فان قيل نحن الخ) أقول حاصل هذا السؤال هو أن يقال لانسلم ان صدق التعريف على إيمان المقلد يستلزم صحته ونفعه له في ترتب أحكام الدنيا وثواب الآخرة لم لا يجوز أن يكون بمنزلة إيمان اليأس في عدم نفعه له بجامع أن كلا منهما ليس حاصلًا بالنظر والاستدلال (قوله بالشاهد على الغائب الخ) المراد من الشاهد هو الدليل الحاضر في الذهن ومن الغائب هو المطلوب فانه غائب ومجهول قبل الاستدلال والحاصل أنه وان لم يشترط الدليل في تحصيل أصل الإيمان لكن نفعه مشروط به فانهم قالوا ان ترتب الثواب على الإيمان انما هو في مقابلة مشقة الاكتساب والنظر في محدثات العالم ومجهزات الانبياء والتمييز بين الخج والنسب فحيث لم تكن كما في إيمان اليأس والمقلد لم يكن نفعها بترتب الثواب وان

إيمان اليأس) وان سلم صحة القياس في الاصول (فاستدلان العلة) لعدم نفع
إيمان اليأس (كونه إيمان دفع عذاب) لاما ذكرتم (ولانه لم يبق للعبد) حينئذ
قدرة على (التصرف في نفسه والاستمتاع بها) بخلاف إيمان المقلد فانه تقرب
الى الله تعالى وابتغاء لم رضائه من غير الجفاء ولا قصد دفع العذاب المشاهد ولا انتفاء
قدرة التصرف في النفس (وأما المانعون) لصحة إيمان المقلد ونفعه (فالمتمثلة)
منهم (يشترطون في كل مسألة) من الاصول (التمكن من إقامة الحجج ودفع الشبهة)
والاقتدار على مجادلة الخصوم وحل ما يورد عليه من الاشكال ولم يكروا بإيمان من
عجز عن ذلك قالوا ان الواجب هو العلم وهو لا يكون الا بالضرورة أو الاستدلال

صدق تعريف الإيمان عليه (قوله لعدم نفع إيمان اليأس الخ) لعدم نفعه لعدم صدق
التعريف عليه (قوله لاما ذكرتم الخ) من انتفاء كونه استدلاليا فظهر أن الجمهور كما لم
يشترطوا الدليل في تحصيل أصل الإيمان لم يشترطوه في كونه نافعا أيضا لكن ينبغي
أن يعلم أن في عدم اشتراط كون الإيمان مستندا الى دليل نظرا يأتي قريبا في تحرير قول
المتمثلة فتأمل واحفظه (قوله وأما المانعون لصحة إيمان المقلد الخ) أقول لا يخفى
ان هؤلاء هم الذين يمنعون صدق تعريف الإيمان على إيمان المقلد كما يمنعون صحته
ونفعه فيشترطون الدليل في أصل الإيمان ويستلزم ذلك اشتراطه في صحته بالطريق الاولى
بخلاف الجمهور فانهم لا يمنعون صحته ولا صدق التعريف عليه بخلاف المانع الذي
قاسه على إيمان اليأس فانه منع صحته ونفعه دون صدق التعريف عليه كما سبق وبدل على
هذا ما يأتي قريبا من قوله ولم يحكموا بإيمان من عجز عن ذلك ومن قوله قالوا ان الواجب
الخ وكذا افراد مسألة قياسه على إيمان اليأس من قوله وأما المانعون الخ صريح في
ذلك فحينئذ كان الاولى للشارح أن يقول وأما المانعون لإيمان المقلد ونفعه الخ محذوف
لفظ الصحة ليفيد الامرين معا فتأمل فانه دقيق جدا (قوله الا بالضرورة أو الاستدلال
الخ) كتب في الحاشية هنا ما حاصله ان الواجب على المكلف هو العلم وهو منحصر في
الضروري والاستدلالي واذا لا ضرورة في باب الإيمان تعين الثاني فلا يكون المقلد

ولا ضرورة فتعين الدليل قلنا لا شك في حصول التصديق للمقلد بسبب وثوقه بمن
قلده وأنه استدلالى بمعنى أنه يجب النظر والاستدلال بحصوله إلا أن المقصود من

(قوله قلنا لا شك في حصول التصديق الخ) ولا يعدل يقال أنه إن خص العلم بالاعتقاد
المجازم المطابق الثابت فلا نسلم أن الواجب هو العلم بل التصديق الأعم وإن عم فلا
نسلم أن التصديق الحاصل للمقلد ليس استدلاليا غاية الأمر أن ما يفيد ليس دليلا
يقينيا بحيث يفيد التصديق الثابت ولذلك كان قد يزول اه منه

مؤنا انتهى أقول الحاصل أن ما يحصل للمقلد ليس ضروريا ولا استدلاليا فلم يكن
علما لا نصاره فهما فلم يكن إيمانا لما سبق أن الإيمان من جنس العلم أما أنه ليس
ضروريا فلا أن الإيمان مكلف به ولا شئ من المكلف به ضرورى وأما أنه ليس
استدلاليا فلا أن التقليد هو أخذ قول الغير من غير دليل ومن هذا ظهر النظر الموعود
في عدم اشتراط الإيمان بالدليل فتأمل (قوله قلنا لا شك في حصول التصديق الخ)
لا يخفى أن هذا اختيار لكون الحاصل للمقلد استدلاليا فحينئذ إن أراد بالوجوب
في قوله معنى أنه يجب النظر والاستدلال لحصوله هو الوجوب العقلي ليكون المراد من
الاستدلالى ما جعله المنطقيون مقابلا للضرورة عند حصول العلم فهما أعنى ما يحتاج
حصوله إلى النظر والاستدلال ولا يحصل بدون ذلك وهو مع أنه اعتراف بما عليه
الخصم من اشتراط الدليل في الإيمان ومناف لما اتفق عليه الخصمان من أن التقليد
هو أخذ قول الغير بناقض مافى حيز الاستثناء بقوله إلا أن المقصود من الاستدلال
الخ فإن حاصله كما يأتى هو أن تصديق المقلد حاصل بدون النظر والاستدلال فالقول بكونه
استدلاليا بالمعنى المذكور مع القول بما فى حيزه قول باجتماع التقيضين فى هذا التصديق
كما لا يخفى على من له أدنى فهم وأمل الشارح «مد ظله» لم يلتفت فى هذا التحرير إلى ما فى
شرح المقاصد من أنه جعل فيه مافى حيز الاستثناء هنا جوابا وردا آخر لقول المعتزلة
حيث قال ورد بأنه لا نزاع فى وجوب النظر والاستدلال بل فى أن ترك هذا الواجب يوجب
عدم الاعتماد بالتصديق على أنه ربما يقال إن المقصود من الاستدلال هو التوصل إلى
التصديق ولا عبرة بانعدام الوسيلة بعد حصول المقصود انتهى وإن أراد به الوجوب الشرعى

الاستدلال التوصل الى التصديق ولا عبرة بانعدام الوسيلة بعد حصول المقصود
(والشيخ) الاشعري يشترط (ابتناء الاعتقاد) في كل مسألة من الاصول (على دليل في
الجملة) يعني وان لم يقدر على التعبير عنه وعلى مجادلة الخصوم ودفع الشبهة فن لم يكن
كذلك لم يكن مؤمنا عنده (والى هذا يرجع المناخرون من المعتزلة حيث قالوا الخلاف
فبين نشأ في شاطئ جبل) مثلا (ولم يتفكر) في ملكوت السموات والارض (فأخبره

على ما يذئ منه سوق عبارة شرح المقاصد وينادى عليه ما قبله آتفا من المذند بقوله بل
في ان ترك هذا الواجب الخ فبرد عليه ان كونه كذبا واستدلاليا يعني أنه يجب شرعا
استناده الى الدلائل لا يجدي في دفع قول المعتزلة أعني ان الواجب هو العلم الخ اذ وجوب
كونه استدلاليا بالشرع لا يكون مانعا من سلب الضرورة والا كدسب عنه بالاعنى المنطقي
فما تمسكوا به في نفي كون المقلد مؤمنا باق على حاله فليتبذر وامل الشارح «مدظلمه»
لما رأى الجواب مقبولا كتب عليه أنه لا يبعد أن يقال ان خص العلم بالاعتقاد المجازم
المطابق الثابت فلا نسلم ان الواجب هو العلم بالتصديق الاعم وان عم فلا نسلم
ان التصديق الحاصل للقلد ليس استدلاليا غاية الامر ان ما يفيد ليس دليلا يقينيا
بحيث يفيد التصديق الثابت ولذلك كان يزول انتهى وأنت خبير بأن ما في المشبهة وان
كان أدل مما في الشرح يرد عليه بمعنى ماورد عليه من الاعتراف بما عليه الخصم
والمناقاة بمعنى التقليد المتفق عليه بين الخصمين فتنبه اذا تقرر هذا ظهر ورود بعض
ما ذكرناه على ما نقلناه من المقاصد أيضا كما لا يخفى على أهله فالصحيح الذي يندفع به
الشبه في هذا المقام ويجمع به جوانب الكلام هو ما سنسبر اليه ان شاء الله تعالى
(قوله ولا عبرة بانعدام الوسيلة الخ) كتب عليه أى وجودها وانعدامها في واد واحد
انتهى فسر بذلك دفعا لما توهم من ظاهر العبارة من أن تصديق المقلد حاصل بالوسيلة
المنتهية بعد حصوله على ما هو شأن المدمات وليس كذلك فان المقصود هو بيان أن
تصديقه حاصل من غير وسيلة بالدليل كما مر (قوله فن لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا
منه الخ) أى ولكن المقلد لم يكن كذلك فلم يكن مؤمنا عنده وما يفيد صنيع المتن

انسان بما يجب عليه اعتقاده فصده) فيما أخبره بمجرد اخباره من غير تفكير وتدبر
(وأما من نشأ في دار الاسلام ولو في الصحارى وتواتر عنده حال النبي صلى الله عليه
وسلم وما أتى به من المعجزات (فمن أهل النظر) والاستدلال وان لم يقدر على التعبير

من جعله الشيخ ممن يمنع إيمان المقلد هو المشهور عن الشيخ لكن قال بعض المحققين
المقلد ليس كذلك كافر عنده لوجود التصديق له غاية أنه عاص لترك النظر فيلزم أن
يكون مراده بقوله لم يكن مؤمنا هو أنه ليس مؤمنا على الكمال كما قلوا في تارك الأعمال
والا لزم أن يكون قائلًا بالترتبة بين المزلتين كالمعتزلة وليس كذلك كما سبق موصلا (قوله
بمجرد اخباره من غير تفكير الخ) أقول لا معنى للخلاف في إيمان هذا الشخص فإن انقائلا
بإيمانه بعد تسليم أن التصديق الحاصل له ليس باستدلال لا يخلو من أن يقول بكونه
ضروريا فيلزمه القول بحواز التكليف بالضرورة وهو باطل أو يقول بأنه ليس
بضروري كما أنه ليس باستدلال فيلزمه القول بالواسطة بينهما وهو أيضا باطل كما بين
في محله فهذا الشخص ينبغي أن لا يكون خلاف في عدم صحة إيمانه وانما يتصور الخلاف
في النوع الآتي أعني من نشأ في دار الاسلام الخ بأن يقال ان من خص النظر بما يقدر
فيه على التعبير عنه ومجادلة الخصوم ودفع الشبهة قال بعدم إيمانه ومن اكتفى بطلاق
النظر وان لم يقدر فيه على ما ذكر قال بإيمانه فظهر أن أمر الخلاف بعكس ما في المتن فقدر
إذا سمعت هذا فقد حان أو ان الشروع في التحقيق الذي سبق الومد منا بتحريره لكن
مقتضى تهديد مقدمات الاولى ان الكسبي له معنيان أحدهما هو ما اشتهر عند المنطقيين
أعني ما يحصل من النظر وترتيب المقدمات ويقال له التطري والاستدلال أيضا وثانيهما
ما هو المتعارف في القروع أدنى الحاصل بالقدرة والاختيار وهذا المعنى أعم من الاول
خلافا لمن توهم تساويهما وذلك لان كل ما يحصل من ترتيب المقدمات فهو حاصل بالاختيار
ولا عكس اذ بعض ما يحصل بالاختيار قد يحصل بلا نظر وترتيب مقدمات وذلك
كالتصديق الحاصل للمقلد بأخذه من الغير بالاختيار من غير ترتيب المقدمات والضروري
أيضا له معنيان أحدهما ما اشتهر بين المنطقيين أعني ما يحصل بلا نظر وترتيب أمور

عنه ومجادلة الخصوم ولا خلاف في صحة إيمانه (وقال بعضهم إن وجوب النظر
انما هو في حق البعض) من العقلاء (وأما العاجزون) عن النظر في الأدلة ودفع
الشبه (كالعوام) والعيىء والنيران (فلا يكفون الاتقلىء الحق) والظن

والثانى ماهو المتعارف فى الفروع أى ما يحصل اضطرارا من غير قدرة واختيار وبين
المانعين أيضا عموم وخصوص لكن بعكس ما سبق خلافا لمن فهم تساويهما أيضا وذلك
لان بعض ما يحصل بلا نظر وترتيب قد يحصل بالاختيار كالتصديق الحاصل للقلء
المذكور والمقدمة الثانية هى ان ما اتفق عليه من أن الضرورى يتنعم تعلق التكليف
به كما سبق من الشارح فى الشرح والمحاشية من أنه لا ضرورة فى باب الايمان ليس
المراد منه هو الضرورى بالمعنى المشهور عند المنطقين كما اشتبه على الاكثر فانه قد
يجامع الحاصل بالاختيار كما مر آنفا والحصول بالاختيار كاف فى جواز تعلق التكليف
ولا حاجة الى حصول من تقرر وترتيب مقدمات كما هو واضح بل المراد منه هو
الضرورى المتعارف فى الفروع أى الحاصل من غير قدرة واختيار فانه مانع من تعلق
التكليف والمقدمة الثالثة هى ما سبق من أن التصديق المعتبر فى الايمان هو التصديق
المنطقى لكن مع اعتبار قيود ذكرناها وهى التحصيل باختيار وترك الجورء والاستكبار
وكونه اعتقادا جازما مطابقا ثم من قال بإيمان المقلء اكتفى فى الايمان بهذه القيود ومن
لم يقل زاد فيه قيد الاثبات كما أنرنا اليه فيما سبق اذا تقررت المقدمات فاعلم أن
القائلين بصحة ايمان المقلء والمانعين منها قائلون بان تعلق التكليف لا يكون الا كسبيا
اختياريا الا أن الجمهور لما فهموا أن الكسب بهذا المعنى أهم من الكسب الاستدلالي
المشهور بين المنطقين ورأوا أن هذا الاعم يكفى فى تعلق التكليف لم يشترطوا الدليل
فى صحة الايمان فقالوا بصحة ايمان المقلء وأما المانعون لصحة ايمانه فلما فهموا أن
الكسب الاختيارى مساو للكسب المنطقى بحيث يكون كل اختيارى مكتسبا من نظر واستدلال
كالعكس شرطوا كون الايمان مستندا الى دليل الا أن الممتزلة منهم بالغوا فى كون الدليل
خاصا تفصيليا يقتدر معه على مجادلة الخصوم ودفع الشبه والشج الاشعري اكتفى

الصائب ولا يكفون النظر (أو) يكفون (سماع أوائل الدلائل) أى الطاهرة التى تسارع الى الافهام (فان فهموا كفاعم) ولا يكفون تلخيص العبارة (وهم أصحاب الجمل) التى هى ان الله واحد لا شريك له ولا مثل وان قد يم وما سواه حادث وأنه عدل في قضائه صادق في اخباره لا يجب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ولا يكفهم مالا يطيقون وأنه بعث الرسل وأنزل الكتب والرضا بقضائه واجب والتسليم لامره لازم ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن الى غير ذلك من العقائد الاسلامية (والا) يمكنهم الوقوف عليها (فلا يكفون) أصلا وانما خلقه والاتفاق المكافين بهم في الدنيا وهم كثير من العوام والعبيد والنسوان (قالوا) ايسر الخلاف في اجراء أحكام الاسلام في الدنيا

فيه بالاجمال وان لم يقتدر منه على ذلك فظهر أن ما نقل عن المعتزلة من أن الواجب هو العلم وهو لا يكون الا بالضرورة أو بالاستدلال ولا ضرورة في باب الايمان قعين الدليل فالمفاد ليس بمؤمن يكون جوابه الصحيح أن يقال اما أن يراد من الضرورة المعنى المنطقي فلا نسلم أنه لا يكون في باب الايمان لم لا يجوز أن يكون بالاختيار وان لم يكن خاصا من النظر وترتيب المقدمات وقد سبق أنه كاف في تعلق التكليف به واما أن يراد بها المعنى الفرعي فـ نسلم أنه لا يكون في باب الايمان لكن لا يلزم من انتفائه تعيين الكسب بالدليل أعنى الكسب المطلق بل اللازم تعيين الكسب بالاختيار أعنى الكسب المتعارف في الفروع وهو حاصل للمقاد ولا اشكال في القول بايمانه نعم التصديق الخاص لمن نشأ في شاطئ جبل ولم يتفكر الخ ينبغي أن لا يكون ايمانا اذ لم يكن بالاختيار فهو كالتصديق الملقى الى نحو الملائكة كما سبق فيكون هو بمدا مورا بتحصيل الايمان هذا هو غاية تحقيق المقام ونهاية التدقيق في الكلام فاحفظه فانه من النكت البديعة التى لا ينالها الا الكرام من ذوى الافهام (قوله أى الطاهرة التى تسارع الخ) كتب عليه فهى من اضافة الصفة الى الموصوف انتهى فيكون قوله أى الطاهرة الخ تفسيراً للدلائل الاوائل ويجوز أن يكون المراد من الدلائل هى مطلقا ويكون اضافة الاوائل اليه اضافة الخاص الى العام فيكون قوله أى الطاهرة حينئذ تفسيراً للمضاف

(بل في أنه هل يعاقب عقوبة الكافر) فقال الكثيرون نعم لان جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل بذلك كفر ومثل قوله تعالى ولا تقولوا لما أنزل اليكم من الامم لست مؤمنا وقوله عليه الصلاة والسلام من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم محمول على الاسلام في حق الاحكام وقال بعض ذوي التحقيق منهم انه وان كان جاهلا لكنه مصدق فلا يلزم أن يعاقب عقوبة الكافر (والكفر عدم الايمان عما من شأنه) وهذا معنى عدم تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في بعض ما علم بحجبه به بالضرورة وهو يعلم كل من خلع تصديق النبي في شيء مما علم بحجبه به بالضرورة (وان خلا عن تكذيب وانكروا من فسر به بالحمد لله) اعترض عليه بعدم انعكاسه فان كثيرا من الكفرة عارضوا بالله مصدقون به غير جاحدين وان أريد به أعم من

(قوله لكنه مصدق الخ) وربما يجب عليه اعتقاده وان كان من غير نظر وتفكير وتدبر
اه منه

فقط (قوله عما من شأنه الخ) أي عدم الايمان عن الشخص الذي من شأنه الايمان فيكون أطفال الكفار كفارا حقيقة أو عن المكلف الذي من شأنه ذلك فيكون أطفالهم في حكمهم فانهم (قوله في بعض ما علم بحجبه به الخ) الاولى أن يقول ولو في بعض ما علم الخ بزيادة لشرطية قتأمله (قوله في شيء مما علم بحجبه به الخ) وما قيل من أن من جملة ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم أن تصديقه واجب في كل ما جاء به فن لم يصدقه فكذبه في ذلك فلا يتصور خلو من التكذيب فضعيف كما لا يخفى على المتأمل تاملا صادقا (قوله واعترض عليه الخ) منتأ الامتناع هو أن المتأثر من الحمد بالله هو الحمد بوجوده تعالى فقط وحاصله أن من الكفار من هو عارف بأنه غير جاحد له وانما هو جاحد بشئ آخر من نحو صفاته وأحكامه تعالى المعلومة من الدين ضرورة فالتعريف بالحمد بالله فقط لا يشمله فلا يكون جامعا منعكسا (قوله وان أريد به أعم الخ) أي ان أجيب عن جامعته بان المراد من التفسير المذكور ليس الجمود بالله فقط بل

أن يكون بوجوده أو لا - دانيته أو شئ من صفاته وأفعاله وأحكامه لزوم تكفير كثير من أهل الاسلام المخالفين في الاصول لان الحق واحد واجب بانه (أراد) به (الجهل بما علم) أي بشئ مما علم (قطعا أنه من أحكامه اجمالا وتفصيلا)

المراد هو المجهود أعم من أن يكون بوجوده تعالى أو بشئ آخر من صفاته وأحكامه. فحينئذ يشمل بعض الكفار المذكور فيه وإن لم يكن جاحدا بالله تعالى لكنه جاحد بنحو صفاته وأحكامه كما مر (قوله لزوم تكفير كثير من أهل الاسلام الخ) رد على الجواب بالتميم المذكور وحاصله أن هذا التعميم وإن كان يندفع به النقض بعدم الجامعة لكن يجعل التعريف غير مانع فإن أكثر أهل الاسلام المخالفين في بعض الاصول الدينية يصدق عليهم أنهم جاحدون بشئ من أحكامه تعالى فالتكفير به وإن كان مفيدا للخروج من ورطة فهو موجب للوقوع بورطة أولى (قوله وأجيب بأنه الخ) جواب يندفع به الانتقاض بعدم الجامعة بحيث لا يلزم منه الانتقاض بعدم المانعية المذكور وحاصله أن المراد من المجهود بالله ليس المجهود به خاصة حتى يرد الانتقاض بالاول ولا المجهود بأعم مما ذكر حتى يرد الانتقاض بالتاني بل المراد هو المجهود بأحكامه التي علم ضرورة وقطا أنها من الدين فيدخل فيه بعض الكفار المذكور لانه جاحد بنحو من ضروريات الدين كما مر فيخرج عنه الأكثر المذكور من أهل الاسلام لانهم إنما خالفوا في الاصول الغير الضرورية لافي ضروريات الدين وقطعا بانه هذا وأما التعرض لان المراد من المجهود هو الجهل لاحقيقة الانكار فهو الجواب عن الانتقاض بعدم جامعة آخر غير ماذكر وهو أن بعض الكفار لا يكون كفره بالمجهود شئ من ضروريات الدين بل يكون لجهله به فلا يشمل التعريف بالمجهود فيجيب بأن المراد منه الجهل لاحقيقة المجهود قطهر أن نصحيح هذا التفسير إنما يكون بأمرين أحدهما تخصيصه بالملزمات القطعية من الدين والاخر هو أن المراد منه الجهل وظاهر أن عدم التعرض للانتقاض الاخير

أى عدم العلم اجمالا وتفصيلا (والتكفير ببعض الافعال) كالا تخفاف بالشرع
أو الشارع أو إلقاء المصحف في القاذورات أو شد الزنار بالاختيار (ممع بقاء كمال
التصديق ان سلم) اجتماع التصديق المعتبر في الايمان مع تلك الافعال التي هي
كفروفاقا (فبني على أن الشارع جعل بعض المحظورات) كالامور المذكورة (علامة
التكذيب) فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه
كالامور المذكورة (وكذا) جعل (بعض التأويلات في الاصول) علامة ذلك كتأويل
ماء لم قطعاً من الدين أنه على ظاهره كالنصوص الواردة في حشر الاجساد (و) مما
سبق علم أن (الكافر) اسم لمن لا ايمان له فهو (ان أظهر الايمان خص باسم المنافق
وان سبق اسلامه فبالمرتد وأن آل اعتقاده الى تعدد الاله فبالمشرك) لاثباته
الشريك في الالهية (وان تدين ببعض) الاديان و (الكذب السماوية) المنسوخة
(في الكتابي) كاليهود والنصارى (وان اعتقد استناد الحوادث الى الزمان فبالدهري
وان نفي الصانع فبالمعطل وان) اعترف بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم و (أظهر
شعائر الاسلام وأبطن عقائده ككفروفاقا بالزنديق) ويشرق بينه وبين المنافق
باعترافيه بالنبوة وعدمه (والجهور على ان من كان مخالف الحق) وكان (من أهل
القبلة ليس بكافر ما لم ينكر شيأ من ضروريات الدين) كحشر الاجساد وحدث العالم
ونحو ذلك مما علم قطعاً أنه من الدين (لان النبي) صلى الله عليه وسلم (ومن بعده
لم يفتشوا عن العقائد) ولو توقف صحة الاسلام عليهم لكانوا يفتشون عنها ونقض

بالاقتصار على الاولين تفسير في ا كمال بيان المراد فتفطنه (قوله أى عدم العلم اجمالا
الح) بمعنى ان الكفر هو عدم العلم اجمالى فيما علم اجمالا والتفصيلي فيما علم تفصيلا
فلا اجمال والتفصيل تفصيل للعالم لا لعدم العلم فتدبره (قوله ومما سبق علم الح) أى
من أن الكفر عدم الايمان (قوله باعترافيه بالنبوة الح) أى باعترافيه بالزنديق بالنبوة وعدمه

هذا الدليل بأنهم لم يفتشوا عن الاصول التي هي من ضروريات الدين فيه. لزم أن لا يكون المخالف فيها كافرا (و) الجواب أن (السكوت عن الاصول التي هي من ضروريات الدين انما كان لشهرتها) بحيث لا يحتاج الى البيان لكثير الاجساد (ولظهور أدلتها) كحدوث العلم بخلاف الاصول الخلافية فان الحق فيها يفتقر الى زيادة نظر وتأمل والكتاب والسنة قد يشتملان على ما هو يتخيل معارضا لحجة أهل الحق فلو كانت مخالفة الحق فيها كفر الاحتيج الى البيان البتة (والمعتزلة يكفرون بأكثر العقائد المخصوصة بأهل السنة والجماعة) كالقول بزيادة الصفات وجواز الرؤية وبالخروج من النار وبكون الشرور والقبائح بخلقه وارادته وبجواز اظهار

أى عدم اعتراف المتأني بها فعينئذ كان حق العبارة أن يقول بالاعتراف بالنبوة وعدمه بترك الضمير الذى أصيب اليه الاعتراف كما لا يخفى على من له أدنى دراية بأساليب الكلام وفي شرح المصنف ان الزنديق في الاصل منسوب الى الزند اسم كتاب أظهره مزدك في أيام قباد وزعم أنه تأويل كتاب المجوس الذى جاء به زرادشت الذى يزعمون أنه نبيهم انتهى أقول وقد ذكر بعضهم انه معرب زندين (قوله فان الحق فيها الخ) أى غير ما هو الحق فيها أى الاصول الخلافية (قوله معارضا لحجة أهل الحق الخ) أى يحتجهم فى الاصول الخلافية فكل ما يقال انه حق فيما بينها فقد يتفق المصادقة فيما يعارضه وان كان مرجوحا فلا يقطع بكونه حقا بخلاف ضروريات الدين فانه ليس فى الكتاب والسنة ما يعارضها أصلا فهي معلومة الحقيقة قطعا (قوله مخالفة الحق فيها الخ) أى فى الاصول الخلافية (قوله لا احتيج الى البيان الخ) أى بيان ما هو الحق بينها بيانا قطعيا وان لم يبين ذلك لم يعلم بالقطع كونه حقا فلم تكن مخالفته كفرا فظهر أن الاولى هو أن يقول بدله لبيان البتة من غير تعرض لحديث الاحتياج فليتأمل (قوله والمعتزلة يكفرون الخ) أى بصيغة المضارع المجهول من باب التفعيل كما ينادى عليه قول الاسناد الآتى أمضى فكفر من كفرنا (قوله بأكثر العقائد المخصوصة الخ) أى

المجترعة على يد الكاذب (ولذا قال الاستاذ أبو اسحق الاسفراييني) (تكفر من كفرنا) ومن لا فلا (والفسق هو الخروج من طاعة الله بارتكاب الكبيرة) قال في شرح المقاصد ينبغي أن يقيد بعدم التأويل لا لتفاق بان الباقي ليس بقاسق (أو الاصرار على الصغيرة) بمعنى الاكثر فيها سواء كانت من نوع واحد أو أنواع أما اعتقاد حل العصية صغيرة كانت أو كبيرة فكفر وكذا الاستماتة بها بمعنى عذها هينة من غير مبالاة والمراد معصية ثبتت بقطعي (والبدعة مخالفة أهل الحق) هم أهل السنة والجماعة (في العقيدة وحكمها البغض) والعداوة والاعراض عنه (والاهانة) والطعن واللعن وكره الصلوة خلفه وحكم الفاسق الحد فيما يجب فيه الحد والتعزير في غيره والامر بالتوبة ورد الشهادة وسلب الولاية (ومنهم من جعل المخالفة في بعض الفروع) كجواز النكاح بدون الولي والصلاة بدون الفاتحة (منها) ولا يعرفون أن البدعة المذمومة هي المحدثنة في الدين من غير أن يكون في عهد الصحابة ولا دل دليل شرعي عليه (ومنهم من زاد كل أمر لم يكن في عهد الصحابة)

بالمخالفة لا كثر العقائد الخ (قوله أبو اسحق الاسفراييني الخ) وهو من المعتزلة (قوله ولا يعرفون أن البدعة الخ) يعني ان جعل المخالفة في الفروع من البدعة اغما هو لجهلهم بما فسر البدعة به أغنى الأمر المحدث في الدين الخ والا لما جملوها منها لان المخالفة في الفروع لا يصدق عليها هذا التعريف كيف والمخالفة اغما حصلت من تعارض الأدلة الشرعية فكيف يصدق عليها أنها لم يدل عليها دليل شرعي وليعلم أن البدعة اذا أطلقت يراد منها هذا وهي مذمومة مطاقا فحينئذ كان الاولى ترك قيد المذمومة ومنهم من اكتفى في تفسيرها بأنها المحدثنة في الدين أغنى من غير أن تكون في عهد الصحابة سواء دل عليها دليل أم لا فان دل عليها دليل فحسنة والا فتبيحة وهذا هو المراد من قول المتن ومنهم من زاد الخ ولعل معنى ذلك هو أنه جعل المخالفة في بعض الفروع من البدعة وزاد عليها كل أمر الخ فجعله منها أيضا أي أنه جعل البدعة مخالفة أهل الحق الخ وزاد عليه كون

وان لم يكن دليل على فحشه (ومن ههنا جاز كون بعض البدعة حسنة)

كل أمر الخ منها أيضا (قوله وان لم يكن دليل على فحشه) الا وفق بما سبق أن يقول
بدله سواء دل عليه دليل أولا فتأمله (قوله كون بعض البدعة حسنة) أي وبعضها
فبيحة بخلافها بالنفسير السابق فان جميعها به قبيحة كما مر وليعلم أن من القبيحة بل أقبح
القبائح ما يقع عن أهل البدع من الاعياد والمجالس المتعقدة للعرزاء تخصيصا لاغراضهم
التفانية وطلبها للعظام الدنيوية كما لا يخفى على المنصف الذي حضرها وتأمل فيما هو
المقصود منها أعاذنا الله من شره أنفسنا وسيئات أعمالنا وهذا لما هو السنة النبوية
التي هي صلاح حالنا وما لنا

(يقول طه بن محمود قطريه رئيس التصحيح بالمطبعة الكبرى الاميرية)

حمدا لمن أكرم أوليائه بعرفة الواجب وجعل مذهب أهل السنة أقوم
المذاهب وصلاة وسلاما على سيدنا محمد المبعوث بهذيب النفوس وتقريب
القلوب إلى حضرة الملك القدوس وعلى آله وصحبه الباذلين نفوسهم في مرضاته
وحبه (أما بعد) فهذا مطبوع مجيد اشتمل على الصفوة من عقائد أهل التوحيد
وأيد أدلة أهل السنة والجماعة وقام بنصر الحق الذي أوجب الله اتباعه فلم يترك
مشكلة في علم الكلام إلا جلاها ولم يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها فما أخرج
طلبة العلم إليه وما أغناهم إذا حصلوا عليه فهو لعمر الله أولى كتاب في علم الكلام
بأن تتزاحم في تحصيله أقدام أهل الأقدام

من كان تصحيح العقيدة سؤله * فليقرأ التمهيد بلبق أمانيه
لله تهذيب الكلام وشرحه * ونسج تحقيق رقيق الحاشية
لا والذي سمن السماء وزانها * بالزهر والشمس المضئ ضاحيه
ما شئت كالتهم ذيب قط مؤلفا * يهدي السبيل إلى الحياة الباقية

ومن أجل ذلك نهض بطبعه حضرة الناضل اليبس الامجد الشيخ فرج الله زكي
الكردستاني من طلبة العلم بالأزهر الشريف ووكيل الشركة الخيرية لنشر
الكتب العالمية الاسلامية شكر الله عليه وأثاله كل بغيه بالمطبعة الاميرية ذات
المحاسن الجليلة في عهد خديومه صرا لا كرم من تحققت لنا بدولته الاماني أفندينا
المعظم عباس حلمي باشا الثاني أدام الله طالع سعده وبارك له في ولي عهده مشمولاً

هذا الطبع بتطريش عليه لسان الصدق ينثي جناب وكيل المطبعة

عزتو محمد بك حسني وتم طبعه في أوائل ذي الحجة

الحرام عام ١٣١٩ من هجرته عليه

الصلاة والسلام

(ولما اطالع على هذا الكتاب حضرة العلامة المحقق صاحب الفضيلة
مفتي الديار المصرية الشيخ محمد عبده كتب حفظه الله مانصه)

طالب مني الاطلاع على كتاب تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام للشيخ
عبد القادر السندي فطالعت شياً أمنه في مواضع متعددة فرأيت كتاباً صدر
من قلم مطلع على علوم الكلام عارف بعقاصد علمائه ووجدته سهل العبارة
قريب المزال يحتاج اليه من يهمله أن يطالع قسم الكلام من كتاب التهذيب ولا
يستغنى عنه من يعنيه النظر فيه والوصول الى معانيه من أقرب الطرق اليها
وأرجو أن ينتفع به طلاب هذه العلوم ان شاء الله
محمد عبده

(وكتب يقرظه حضرة العالم الفاضل جامع أشات الفضائل الشيخ
حسين الجسر الطرابلسي حفظه الله ماصورته)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

بعد حمد الله الذي علم الانسان ما لم يعلم والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث
بالدين المهد بالمحكم وعلى آله وأصحابه أئمة الهدى ومصابيح الدجى فقد
كان أطاعني حضرة العالم الفاضل السيد مسعود أفندي حين كان موظفاً في
بلد تناطرا بلس الشام على تأليف جنة العلامة المفضل الشيخ عبد القادر ابن الشيخ
محمد السعيد التختي المسمى تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام وهو شرح
القسم الثاني من التهذيب للعلامة التفتازاني قدس سره العزيز فأعجبت بذلك

الشرح اللطيف على هذا المتن المنيف وأسرع لاستنساخ نسخة منه فكانت
عندي غنمة جليلة وذخيرة جليلة رجاء أن ينفع الحق تعالى ولدي « محمد بن »
به كما رجأ صاحب الأصل انتفاع ولده المحرر بذلك الأصل بسببه ولما بلغني الآن أنه
قد بشر طبع هذا الشرح في مدينة مصر القاهرة بادرت إلى بعض ما يجب من
حق تقريره بأبيات تشير إلى بعض محاسنه الفائده فقلت

يا من يهاب مواقف الأفهام * ويروم نيل مقاصد الأعلام
في فهم علم عقائد الاسلام * أقبل على تقرير خير مرام
من شرح تهذيب الامام السامى * الخبر - عبد الدين خير امام
للعالم التختى بدر تمام * دامت عليه سوابغ الانعام
في جنة الرضوان والاكرام * محمد مجلى دجى الاحلام
دامت صلاة الهنا بسلام * لجنابه تمدي مدي الايام
الفقير اليه سبحانه

حسين الجسر

الطراباسى

(فهرست الجزء الثاني من تقرير المرام في شرح تهذيب الكلام)

صفحة	
٢	الباب الرابع في الجواهر
٣	فصل الجسم عندنا الجوهر القابل للانقسام الخ
١٨	فصل في أحكام الجزء
٢١	فصل زعمت الفلاسفة أن الاجسام أنواع مختلفة الخ
٣٩	فصل في تقسيم الجسم وبيان أقسامه على ما قالت الحكماء
٥٠	فصل في المركبات التي لها مزاج وما يتبعه وفيه بيان حقيقة المزاج
٦٤	مبحث اختصاص الحيوان بقوة نفسانية مدركة ومحركة
٧٤	مقالة في المجردات وفيها بحثان الاول في النفس وقسموها الى فلكية وانسانية
٩٠	فصل في بيان قوى النفس
٩٥	البحث الثاني في العقل
١٠٣	الباب الخامس في الالهيات وفيه فصول الفصل الاول في تقرير الادلة على وجود الذات الواجب
١٠٧	فصل في التنزيهات وفيه مباحث الاول في نقي الكثرة عنه تعالى بحسب الاجزاء والجزئيات
١١١	البحث الثاني الواجب ليس بجسم ولا عرض الخ
١١٨	فصل في الصفات الوجودية
١٢٣	مطلب الكلام على قدرته تعالى
١٣٠	مطلب الكلام على صفة العلم
١٣٦	مطلب الكلام على صفة الارادة

ضميمة

- ١٣٩ الكلام على صفة الحياة
- ١٤٠ مجت صفة الكلام
- ١٥١ فصل الحق أنه تعالى يصح أن يرى الخ
- ١٦٥ خاتمة الحق أنه لا يعلم من الله تعالى إلا الوجود والصفات الخ
- ١٦٦ فصل موجد فعل العبد هو الله تعالى وانما للعبد الكسب الخ
- ١٨٨ ثم النصوص الشاهدة بأن الكل بمشيئة الله وارا دته أكثر من أن تحصى
- ١٩٢ فصل في الحسن والقبح
- ١٩٧ فصل في التكليف بما لا يطاق
- ٢٠١ فصل الحق أن تعليل بعض أفعاله تعالى بالأغراض ثابت بالنص
- ٢٠٤ فصل في مباحث الهدى والاضلال والتوفيق ونحو ذلك
- ٢٠٩ فصل والاجل الوقت الذي علم الله بطلان حياة الحيوان فيه وهو واحد الخ
- ٢١١ فصل الرزق ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به الخ
- ٢١١ خاتمة التسعير تقرير ما يباع به الشيء الخ
- ٢١١ فصل المعتزلة أوجبوا على الله أموراً وتحيروا في معنى الوجوب الخ
- ٢١٦ فصل تغاير الاسم والمسمى والتسمية ضروري الخ
- ٢٢١ الباب السادس في السمعيات وفيه فصول الفصل الاول النبي انسان بعنه
الله لتبليغ ما أوحى اليه الخ
- ٢٢٨ فصل نبينا محمد صلى الله عليه وسلم رسول الله لانه ادعى الرسالة وأظهر المعجزة
الخ
- ٢٣٤ فصل من شرائط النبوة الذكورة وكمال العقل الخ
- ٢٤٠ فصل في المعاد

- ٢٤٦ الكلام على أنه قد ثبت بالكتاب والسنة واجماع الامة المعاد الجسماني الخ
- ٢٦١ فصل الثواب فضل من الله والعقاب عدل منه ومعنى وجوبهم ما الخ
- ٢٦٤ فصل لاختلاف بين المسلمين في خلود من دخل الجنة ولا في خلود الكافر في النار الخ
- ٢٧٠ فصل يجوز الفرع عن المكابر يدون التوبة الخ
- ٢٧٥ فصل التوبة في الشرع هي الندم عن المعصية لكونها معصية الخ
- ٢٨٢ فصل الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع تصديق النبي الخ
- ٢٩٧ فصل الاجماع على أن كل مؤمن مسلم وبالعكس
- ٢٩٧ مطلب الكلام على أن الايمان يزيد وينقص الخ
- ٣٠١ مطلب الكلام على صحة الاستثناء في الايمان
- ٣٠٢ فصل الجمهور على صحة إيمان المقلد

﴿فصل﴾ في (الامامة) لا خفاء في أن مباحثها بعلم الفروع البق (رجوعها الى القيام بالامامة الذي هو من أفعال المكلفين الا أنه لما ثبت فيها بين الناس اعتقادات فاسدة سببها من فرق الروافض والخوارج ومالت كل الى تعصبات تكاد تنفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام الحقها المتكلمون بأبحاث الكلام هي (رياسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم) بهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائباً عنه على الاطلاق فانه لا يعم الامام (ثم نصب الامام) بعد انقراض زمن النبوة (واجب على الخلق سماعاً عند الاجماع) حتى ان الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين جعلوه من أهم الواجبات واشتغلوا به عن دفعه صلى الله عليه وسلم (ولكونه مقدمة ما وجب من اقامة الحدود) والقصاص وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وغير ذلك (من منافع لا تحصى) وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدوراً فهو واجب (وعقلاً عند بعض المعتزلة لما فيه من دفع الضرر) ودفع الضرر واجب عقلاً كاجتناب الطعام المسموم والحداد المشرف على السقوط ولو ظناً (ورد بأن هذا القدر) انما يفيد الوجوب بمعنى كونه من مقتضيات العقول ولا كلام في الوجوب بهذا المعنى و (لا يوجب) أي لا يفيد الوجوب بمعنى (استحقاق تاركه الذم والعقاب) في حكم الله تعالى والكلام فيه وانما لم يوجبوه عليه تعالى مع أن الوجوب عليه تعالى مذهبهم في الجملة لانه لو وجب عليه تعالى لما خلا زمان من امام ظاهر قاهر جامع لشروط الامامة واللازم منتف (وعلى الله) تعالى (عند الشيعة لكونه لطفاً محضاً محصلاً للمعرفة) الواجبة وكون نظر العقل غير كاف فيها (مقرباً الى الطاعة) بالحث على الواجبات مبعداً عن المعصية بالمنع عن المحظورات والالطف

(قوله لرجوعها الى القيام الخ) لا يخفى أن الامامة قد يبحث عنها بالكيفية التي تشمل على بيان أن نصب الامام هل يجب أم لا وعلى تقدير وجوبه هل هو علينا

واجب على الله تعالى كما مر (وربانه لا وجوب على الله) تعالى ولو سلم فانهما يجب
للم يقم لطف آخر مقامه كالعصمة فلم لا يجوز أن يكون زمان الناس فيه معصومون
مستغنون عن الامام (وبانه يتضمن مفسد وان قلت) فلا يكون لطفًا محضًا (على
انه لو سلم) أنه لا يتضمن المفسد (فكالم اللطف اظهاره) وكونه قاهرًا زاجرًا عن
القبائح قادرًا على تنفيذ الاحكام (فلم يجب اذ لو وجب لا ظهره) لان الواجب كمال
اللطف (وقول الخوارج انه لا يجب أصلاً لما فيه من اثارة الفتنة) لان الآراء متخالفة
فيميل كل حزب الى واحد ويتمجج الفتنة وتقوم الحروب وكل ما هذا شأنه لا يجب بل كان
ينبغي أن لا يجوز الا أن احتمال الاتفاق أو وجب الجواز (فاسد لقيام الدليل) على
الوجوب كما مر (ولان فتنة عدمه أشد) من فتنة النزاع في تعيين الامام بل فتنة
النزاع في تعيينه بالنسبة الى مفسد عدمه ملحقه بالعدم (ويشترط فيه التكليف)
لان غير العاقل قاصر عن القيام بالامور على ما ينبغي (والحرية) لان العبد مشغول
بخدمة السيد عن وظائف الامامة مستحق في أعين الناس لايهاب ولا يمتثل
أمره (والذكورة) لان النساء ناقصات عقل ودين ممنوعات عن الخروج الى المشاهد
ومغاورات الحروب (والعدالة) لان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق بأوامره
وفواهيه والظالم يحتل به أمر الدين والدنيا فكيف يصلح للولاية وأما الكافر فظاهر
(وزاد الجمهور والشجاعة) لئلا يجبن عن اقامة الحروب ومقاومة الخصوم (والاجتهاد)
في الاصول والفروع ليتمكن من القيام بأمر الدين (واصابة الرأي) في تدبير الامور
(اظهار الاحتياج اليها) ولم يشترط هذه الثلاثة بعضهم لندرة اجتماعها في شخص
وجواز الاكتفاء بالاستعانة من الغير بأن يفوض أمر الحروب ومباشرة الخطوب
الى الشجعان ويستشير المحتمدين في أمور الدين وأصحاب الآراء الصائبة في أمور

فيكون من أفعالنا أو على الله فيكون من أفعاله وهل وجوبه عقلي كما هو عند المنزلة
أو معي كما هو عند غيرهم ولا يشك أن المباحث المتعلقة بها بهذه الكيفية وهي التي

الملك (و) يشترط باتفاق (كونه قرشياً) أي من أولاد مضر بن كنانة (لقوله عليه السلام الأئمة من قریش) وليس المراد امامة الصلاة اتفاقاً فثبت امامة الكبرى لقوله عليه السلام (ألا فقهوا قریشاً) وقوله الولاية في قریش ما أطاعوا الله واستقاموا لأمره (ولأن لشرف النسب) وعظم قدره في النفوس (أثراً) تاماً (في) جمع (الآراء) واجتماعها وبذل الطاعة والانقياد (وخالف الخوارج وأكثر المعتزلة) في اشتراط كونه قرشياً (لقوله عليه الصلاة والسلام أطيعوا أولي الأمر عليكم عبيد حبشي أبجدع) وأجيب بحمله على غير الامام ممن يجعله الامام أميراً جماعياً بين الأدلة ثم هذا انما هو على الاختيار (وعند الاضطرار) وعدم من يصلح لذلك من قریش أو عدم الاقتدار على نصبه لاستيلاء أهل الباطل فلا كلام في أنه (يكفي) ذو شوكه نصب أو استولى) في تنفيذ الاحكام واقامة الحدود منه ولم يبا به عدم العلم وسائر الشرائط فان الضرورات تبیح المحظورات (واشترط الشيعة كونه هاشمياً) أي من أولاد هاشم بن عبد مناف وليس أهم في ذلك شبهة فضلاً عن حجة وانما قصد هم نفي امامة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله تعالى عنهم (بل علويًا) نفي الخلافة بني العباس وكفى بإجماع المسلمين على خلافة الأئمة الثلاثة حجة عليهم (وأفضل أهل زمانه لقبج تقديم المفضل) على الافضل في اقامة قوانين الشريعة ولا ترجيح في تقديم المساوي (وردد بالمنع) ان كان القبح بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب عند الله وبعدم الافادة ان كان بمعنى عدم ملائمته لمجاري العقول والعبادات بل هو أيضاً ممنوع (اندر بما يكون المفضل أصلح) وأقصد على القيام بأصلح الدين والملك ونصبه أوفق لانتظام حال الرعية وأوثق في اندفاع الفتنة (وأن يكون معصوماً قياساً على النبوة) بجماع اقامة الشريعة وتنفيذ الاحكام (ولكونه

تذكر في علم الكلام كما هنا من مسائل علم العقائد وليست من علم الفروع كما أن البحث عن أفعال العباد بأنها مخلوقة لله أو للعباد من العقائد دون الفروع وقد

واجب الاطاعة) لقوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم وكل
 واجب الاطاعة واجب العصمة والاجاز أن يكذب في تقرير الاوامر والنواهي فيلزم
 وجوب اجتناب الطاعة وارتكاب المعصية واللازم باطل (ولان المعصية ظلم) على
 النفس أو الغير (وعهد الامامة لا يناله الظالمون) لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين
 والمراد عهد الامامة بقريظة السياق وهو قوله تعالى اني جاءك للناس اماما (ولانه
 لو عصى لا فتنه الى امام آخر) لان الامة انما يحتاجون الى الامام لجواز الخطاء عليهم
 فلو جاز الخطا على الامام لاحتاج الى امام آخر (وتسلسل و) لانه لو عصى (لكان
 ناقضا للشرع وقد شرع حافظه ورد) الاول (بمنع الجامع) لان النبي مبعوث من
 الله تعالى مقرون دعواه بالمعجزات الدالة على العصمة من الكذب وسائر الامور المخلة
 بمرتبة النبوة ولا كذلك الامام فان نصبه مفقوض الى العباد الذين لا يسبيل لهم الى
 معرفة العصمة ولا درجة لاشتراطها (و) الثاني (بانه انما يجب) أن يطاع رفعا
 لا يخالف الشرع وعند المخالفة يرجع الى الادلة والاجتهاد) بدليل قوله تعالى فان
 تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول ويكفي في عدم كذبه في بيان الاحكام العلم
 والعدالة والاسلام (و) الثالث (بأن عدم العصمة لا يوجب المعصية) بالفعل (فضلا
 عن الظلم) فان المعصية اعم من الظلم ولو سلم فلان سلم دلالة الآية على أن الامامة
 لا ينالها الظالمون لجواز أن يكون المراد عهد النبوة والرسالة على ما هو رأى أكثر
 المفسرين (و) الرابع (بأن وجوبه شرعى لا عقلى) مبنى على جواز الخطا على
 الامة (و) الخامس (بانه ليس حافظا لذاته) بل بالكتاب والسنة (ثم) اعلم أن
 الامة اتفقوا على أن الرجل لا يصير اماما بمجرد صلاحيته للامامة واجتماع الشرائط
 فيه بل لابد من أمر آخر به تنعقد امامته (والجمهور على ثبوت الامامة وانعقادها

يبحث عنها بالكيفية المشتملة على بيان أن نصب الامام واجب على أهل الحل والعقد
 من الامة وان الامام يجب عليه القيام بأمر العباد ورعايتهم في الدنيا والدين فلان

باختيار أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم
 وإن قلوا ولا يشترط عدد محدود ولا اتفاق من سائر البيئات بل لو تعلق الحل والعقد
 بواحد مطاع كفت بيعته (اذ قد اشتغل الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم
 وبعد قتل عثمان) رضي الله تعالى عنه (بالببيعة والاختيار من غير تكبير)
 فكان إجماعاً على كونه طريقة لانعقاد الإمامة (وخالف الشيعة لأنه قد يخفى على
 أهل البيعة بعض الشروط) لها (كالعصمة والافضلية) على سائر الخلق (ومعرفة)
 أمر (الدين كله) ولأنه ليس اليهم تولية مثل القضاء والاحتساب) ولا يفقدون على
 التصرف في فرد من أفراد الأمة فكيف على تولية الرياسة الكبرى وعلى اقدار الغير
 على التصرف في أمر الدين والدنيا لكافة الأمة (ولأن فيه) أي في ثبوتها باختيار
 أهل الحل والعقد (أثارة الفتنة) لاختلاف الآراء كما في زمن علي ومعاوية رضي
 الله عنهم مع أن الإمامة لازالة الفتنة (ولأن) الإمامة خلافة عن الله ورسوله
 فتوقفت على استخلافه ما بوسط أو بدونه و (من اختاروه يكون خليفة منهم لا من الله
 ورسوله وأجيب) عن الأول (بمنع الاشتراط) أي اشتراط العصمة والافضلية
 ومعرفة الدين كله (و) على تقدير التسليم ب(منع الخفاء) عليهم (بعدم) حصول
 (الظن) لهم بالصفات المذكورة (و) عن الثاني (بأنه) يجوز التحكيم والشاهد
 يجعل القاضي قادراً على التصرف في الغير فليجز ذلك وأنه (لو سلم عدم تفويض مثل
 القضاء فلو جود) من إليه التولية وهو (الإمام) ولا كذلك إذا مات ولا إمام غيره
 (و) عن الثالث (بأنه لا فتنة عند الازدعان) وانقياد أهل الحل والعقد (للحق واعتبار
 الترجيح) فان جهات الترجيح معلومة من الشريعة وتزاع معاوية لم يكن في الإمامة
 على بل في أنه يجب عليه بيعته قبل الاقتصار من قتله عثمان وأما عند الترفع
 أن المسائل المتعلقة بها بهذه الكيفية من علم الفروع ومذكورة فيه وليست من العقائد
 كما هو واضح فحينئذ لا يخلو إما أن يراد بباحث الإمامة في قوله لا خفاء في أن مباحثها

والاستيلاء بالفتنة قائمة ولومع قيام النص (ولو سلم) الكلام فيما اذا لم يوجد النص
اذ لا عبرة بالبيعة والاختيار على خلاف ما ورد به النص ولا خفاء في أن (فتنة عدم
الامام) اذا لم يوجد النص (أشد) من فتنة النزاع في تعيينه (و) عن الرابع (بأن من
اختاروه) خليفة الله ورسوله فهو (خليفة الله ورسوله بدليل الشرع) وهو
الاجماع الا يرى أن الوجوب بشهادة الشاهد وقضاء القاضي وفتوى المفتي حكم الله
لاحكمهم على أن الامام كما هو نائب الله نائب الامة أيضا (وفيه اكمال للدين واستخلاف
وتوصية من النبي) صلى الله عليه وسلم فان الاختيار والاجتهاد منهم - بملاحظة
جهات الترجيح المعروفة من الشرع (فلا يرد) قوله تعالى (اليوم اكملت لكم
دينكم) اذ لا خفاء في أن الامة من معظمت أمر الدين فيكون قدينيها أو كلها اما
في كتاب أو على لسان نبيه (و) لا أنه (كان يستخلف) على المدينة وغيرها من البلاد
في غيبته مدة قليلة ولا يترك البيان في أدنى ما يحتاج اليه من الفرائض والسنن
والآداب حتى في أمر قضاء الحاجة ومسح الخلف فكيف لا يستخلف في غيبة الوفاة
ولا يبين ما هو أساس المهمات (و) لأنه كان (يوصي البتة) لأنه صلى الله عليه وسلم
لأمة بمنزلة الاب الشفيق على أولاده الصغار وهو لا يترك الوصية في الاولاد الى واحد
يصلح لذلك فكيف يتركها النبي صلى الله عليه وسلم (وأما ادعائهم النص الجلي على
علي) كرم الله وجهه (فقدح) منهم (على أكبر الصحابة) رضوان الله تعالى عليهم
(بالجهل والعناد) مخالفة الحق وكمثاله الذي يوجب (الفساد بل في علي) رضى
الله عنه (اذ) تبع الباطل و (لم يقيم بالامر ولم يحتج بالنص) بل في النبي صلى الله عليه
وسلم حيث اتخذ القوم أحبارا وأصحابا وأعوانا وأنصارا وأختانا وأصهارا مع علمه
بهم (بل قدح في الكتاب حيث أثني عليهم وجعلهم خير أمة) ووصفهم بالامر

الح مباحثها بالكيفية الاولى أو مباحثها بالكيفية الثانية وعلى كل من التقديرين لا يصح
قوله بعلم الفروع ألبق الخ أما على الاول فلانها لا يصح جعلها من علم الفروع

بالمعروف والنهي عن المنكر (الابري أن عليا) كرم الله وجهه (قبل الشورى) ورضي بامامة أبيهم كان (وقال لطلحة) رضي الله عنه (ان أردت بآبعتك) واحتج على معاوية بتبعية الناس له لا بنص من النبي صلى الله عليه وسلم (وعاون أبا بكر وعمر) رضي الله عنهم وعاضدهما (وأشار إليهما بالأصم وصلى معهما الجمع والاعباد وأن كثيرا من عظماء أهل البيت) وساداتهم (أنكروا النص الجلي) في هذا الامر مطلقا (وأن العباس) رضي الله عنه (قال اعلى) رضي الله عنه (امد يدك لأبيك) ولو كان من النبي صلى الله عليه وسلم نص لم يحتج الى هذا

❦ (فصل الامام) الحق (بعد رسول الله) صلى الله عليه وسلم عندنا وعند المعتزلة وأكثر الفرق (أبو بكر) رضي الله عنه (لأجماع أهل الحل والعقد) على ذلك (وقد ثبت انقياد علي) رضي الله عنه (وتسميته إماما) أي أبا بكر رضي الله عنه (خليفة والثناء عليه حيا وميتا والاعتذار) منه (عن التأخر ولان الكل) من المهاجرين والانصار (اتفقوا على امامة أبي بكر أو علي أو العباس ثم انهم ما لم ينازعوا فيه) أي في امر الامامة ولو لم يكن على الحق لنازعاه اذ لا يليق بهما السكوت عن الحق ولان ترك المنازعة حينئذ يكون مخالفا بالعصمة الواجبة عندكم فيخرجان عن أهلية الامامة (فتعين) هو الاتفاق على أنها ليست لغيرهم فان قيل يجوز أن يكون ترك المنازعة لما نفع التقية وخوف الفتنة قلنا كيف وكان علي في غاية الشجاعة وكانت فاطمة زوجته مع علوشانها وأكثرت ناديد قريش معه (وقد يتمسك بقوله تعالى) قل للمخلفين من الاعراب (ستدعون الى قوم أولى بأس شديد) تقاتلونهم أو يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا وان تقولوا كما توليتم من قبل يعذبكم

فكيف تكون أليق به وأما على الثاني فلأن كونها أليق بالفروع يفيد صحة جعلها من العقائد أيضا وليس كذلك كما مر فالصواب في توجيه الحائتها بالكلام أنها لما كانت

عذا بالإنما (والداعي) الواجب الطاعة ليس محمد صلى الله عليه وسلم أقوله تعالى قبل
 هذه الآية سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى مغائناخذوهاذرونا تتبعكم يريدون
 أن يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا فان قوله ان تتبعونا يدل على منع رسول الله صلى الله
 عليه وسلم ايأهم عن انبائه فلا يجوز أن يدعوهم والالزم التناقض ولا علميا رضى الله
 عنه لانه تعالى قال تفاتلونهم أو يسلمون وعلى رضى الله عنه حارب المسلمين أيام
 خلافته ولا ملكا بعد على فهو (أما أبو بكر) والقوم قوم سيلة الكذاب (أو
 عمر) والقوم فارس (باتفاق المفسرين) وفي ثبوت خلافته ثبوت خلافة أبي بكر
 (وبقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر) قوله
 صلى الله عليه وسلم (الخلافة بعدى ثلاثون سنة) ثم تصير ملكا عضوا أى ينال
 الرعية ظلم كأنهم يعضون عضوا (وبأنه صلى الله عليه وسلم استخلفه فى الصلاة) التى
 هى أساس الشريعة (ولم يعزله) ورواية العزلة اقترأ من الروافض (ولذا قال
 على) رضى الله عنه (قدّمك رسول الله لامر ديننا أفلا نقدّمك لامر دنيانا) وبأنه لو
 كانت الامامة حقا لعلى غصبها أبو بكر ورضيت الجماعة بذلك وقاموا بنصرته دون
 على لما كانوا خيرا مة أخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر والالزم
 باطل وبالجمله هذه الدلائل تدل على امامة أبي بكر وحقيقتها ومعلوم أنهم لم تقع بعد
 على فثبت أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لا فضل لأبى بكر (وقالت
 الشيعة على لانتفاء العصمة والافضلية والنصر فى غيره) أما العصمة والنص
 فبالانفاق وأما الافضلية فلما سياتى والامام يجب أن يكون معصوما منصوصا
 عليه وأفضل أهل زمانه (ورد بالمنع) أى منع الاشتراط ومنع انتفاها فى غير على
 اذ قد ثبتت امامة غيره بالأدلة فلو كانت الامور المذكورة شرطا لهما لزم ثبوتها فيه

يبحث عنها بالكيفيتين المذكورتين قد تذكر فى الكلام من حيث الكيفية الاولى تنبذ
 جدا ثم اعلم أن أهل البدع لما كانوا فى أوائل ابداء المخالفة لاهل الحق من أهل العلم

(واقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله) الآية تزلت باتفاق المفسرين في علي بن أبي طالب حين أعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلاته وكلمة انما للحصر (والمراد بالولي) هنا (المتصرف في الامر اذ ولاية النصره تعم الجميع) من المؤمنين لقوله تعالى المؤمنون بعضهم أولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلاة وإيتاء الزكاة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين في أمر الامة هو الامام فتعين علي لذلك لانه هو الذي تصدق بخاتمه وهو راكع في صلاته (وأجيب بان سوق الآية لولاية المحبة والنصرة) على ما هو المناسب بما قبل الآية وهو قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض فان الحصر انما يكون بآيات ماثية عن الغير وولاية اليهود والنصارى المنهى عن اتخاذها ليست هي التصرف والامامة بل النصره والمحبة وكذا ما بعدها وهو قوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون لظهور أن التولي هو هنا ولي محبة ونصرة لا تولى امامة (وأما وصف المؤمنين) بما ذكر (و) يجوز أن يكون (للمدح) والتعظيم دون التقييد والتخصيص (و) أن يكون (لزيادة الشرف) أي شرف الموصوفين واستحقاقهم أن يتخذوا أولياء (وهم راكعون) كما يحتمل الحال يحتمل أن يكون (للعطف) أي هم يركعون في صلاتهم (لا كصلاة) خالية عن الركوع كصلاة (اليهود أو) بمعنى انهم (خاضعون على أن الحصر) انما يكون (اتقى) ما وقع فيه التردد و(التنازع ولم تكن الامامة حينئذ) أي حين نزول الآية (كذلك) أي متنازعا فيها (و) أيضا (جل صيغة الجمع على الواحد بعيد) لا ينصرف اليه الدليل وقول المفسرين ان الآية زلت في حق علي لا يقتضي اختصاصها به ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعلهم راكعون حال امن ضمير يثوتون وليس بلازم

بحيث كان عندهم قواعد وقوانين في الجملة ولم يكن غرضهم منحصرا في ابراز الاغراض النفسانية وجلب الخطام الدنيوية وكانت شبههم في بادى الرأي شبهة بالحق لم يكن لاهل

(و) أيضا ظاهر الآية ثبوت الولاية بالفعل وفي الحال ولا شك أن (ولاية التصرف بالفعل لم يكن اعلی حينئذ) وانما كانت بعد النبي صلى الله عليه وسلم (و) صرف الولاية الى ما يكون (في المال) دون الحال (لا يستقيم في) حق (الله تعالى ورسوله) وأيضا لو كانت في الآية دلالة على ولاية على وامامته لما خفيت على الصحابة عامة وعلى خاصة ولما تركوا الانقياد لها والاحتجاج بها (ولما تواتر) عطف على لانتفاء العصمة الخ (من قوله) صلى الله عليه وسلم (من كنت مولاه فعلي مولاه) اللهم وال من والاه الحديث وقوله (أنت مني بمنزلة هرون من موسى الا أنه لا نبي بعدي لان المراد بالمولى المتصرف في الامر اذ لا صحة ولا فائدة لغيره) من سائر معانيه كالمعتق والمعتق والجار وابن العم والناصر اذ لا فائدة في المعنى الاخير لظهوره من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض وعدم صحة البواقي ظاهر (ومنزلة هرون عامة لانها اسم جنس اضعيف كما اذا عرفت باللام بدليل صحة الاستثناء حيث استثنى منها مرتبة النبوة (فبقيت) عامة (في) باقي المنازل التي من جللتها (الخلافه وردبانه لا تواتر) موجود (في) امامة (على) رضى الله عنه وادعاء التواتر في هذين الحديثين مكابرة بل هما من الاحاد (ولا عبرة بالاحاد في مقابلة الاجماع بل لا صحة له) أى تلخیر الواحد مقابلة الاجماع على أن مؤخر الحديث الاول أعنى اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى الناصر والمحجب بل مجرد احتمال ذلك كلف في دفع الاستدلال وما ذكر من أن ذلك ظاهر لا يدفع الاحتمال لجواز أن يكون الغرض التنصيب على موالاته ونصرته ليكون أبعد من التخصيص الذي يحتمله أكثر العمومات وليكون أقوى دلالة وأوفى بافادة زيادة الشرف حيث قرن بموالاته النبي صلى الله عليه وسلم ولان سلم عموم المنازل بل ربما يدعى كون الاسم المفرد المضاف الى العلم

الحق بأس في أن يتعرضوا للجواب عن شبههم والقدح في متمسكهم وأن يدقنوا في ذلك كبا ورسائل كما ترى أنهم تعرضوا ودوتوا وأما في زماننا فهم لما زادوا في بدعهم ونقصوا

معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء اخر ابا لبعض أفراد المنزلة بمنزلة قولك الا
 النبوة بل منقطع ولو سلم العموم فليس من منازل هرون الخلافة والتصرف بطريق
 النيابة لانه شريكه في النبوة وقوله اخلاف في ايس استخلافا بل مبالغة وتاكيد في
 القيام بأمر القوم (ولو سلم فلا حصر فيه) اذ غايته اثبات الولاية لعل واستحقاقه
 للإمامة في المال فن أين امامة الائمة الثلاثة (ويبطلها عدم الاحتجاج بهم ما عند
 الاحتجاج) فلو كانوا صحيحين لاحتج على بهم ما خفي لم يحتج علم بطلانهم ما (وبهذا يدفع)
 قوله (سلموا عليه بأمر المؤمنين) والامر بالكسر الامارة (والضمير لعل) رضى الله
 عنه وقوله (أنت الخليفة من بعدى) وقوله (انه امام المتقين) وقوله وقد أخذ بيد علي
 (هـ) اذ خيفتي عليكم) وقوله لعل (أنت أخي ووصي وخليفة من بعدى وقاضي
 ديني بكسر الدال) فيبطلها عدم الاحتجاج بها (وقد يحتج بأن غيره) من أبي بكر
 وعمر وعثمان رضى الله عنهم (لا يصلح) للإمامة (لظلمهم سبق كفرهم) قال الله
 تعالى لا ينال عهدى الظالمين (وفساد بين) اذ دلالة الآية على أن من كان كافرا ثم
 اسلم كان ظالما ولا نسلم أن المراد بالعهد الامامة كما مر (و) قد يحتج (بمطاعن مفصلة
 في حق كل من الثلاثة) أبي بكر وعمر وعثمان (ورد بأن بعضها اقترام وبعضها غير قاصح
 والبعض تأويلات) والتفصيل في المفصلات (ثم عمر) رضى الله عنه (لتقويض
 أبي بكر) رضى الله عنه في مرضه الذي توفي فيه (الامر اليه واجماع الامة عليه ثم
 عثمان) رضى الله عنه (لان عمر) رضى الله عنه (جعل الامر شورى بين ستة) منهم
 عثمان رضى الله عنه (ووقع الاتفاق على عثمان ثم على) رضى الله عنه (لاجماع أهل
 الحل والعقد على مبايعته ثم آل الامر الى الحسن) رضى الله عنه (وبعد) لمضت
 (سنة أشهر من بيعته سلم الامر لمعاوية تسكين الفتنة فانتقلت الامامة الى الملك

في علمهم الى حيث لم يبق عندهم مطلقا تكن على البيان على حسب القواعد والقوانين
 ولا يتفهمون الاعمال يلبق أن يتقرب به الصبيان والمجانين فلا يلبق بأهل العلم أن يتعرض

والسلطنة والافضلية) بينهم (بترتيب الخلافة أما جالافلان اتفاقاً كثر العلماء على ذلك يشعر بوجود دليل لهم عليه) لان حسن الظن بهم يدل على انهم لو لم يعرفوا ذلك بدلائل وامارات لما اطبقوا عليه (وأما تفصيلاً فلقوله تعالى وسيجزيها الاتقي الذي يؤتي ماله يتزكى) وما لاحد عنده من نعمة تجزي (وهو أبو بكر) والاتقي أكرم لقوله تعالى ان أكرمكم عند الله أتقاكم ولا معنى بالافضل الا الاكرم وليس المراد به علياً لأن النبي صلى الله عليه وسلم عليه نعمة تجزي وهي نعمة التريبة (واقوله صلى الله عليه وسلم ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر) الصديق ومثل هذا الكلام وان كان ظاهراً في أفضلية الغير لكن اغما ينساق لاثبات أفضلية المذكور والسرف في ذلك أن الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي واذا اتقى أفضلية أحدهما ثبتت أفضلية الآخر (وقوله) صلى الله عليه وسلم (خير امتي أبو بكر ثم عمر) قوله صلى الله عليه وسلم (لو كان بعدى نبي لكان عمر) بعدما قال أحب النساء الى عائشة وأحب الرجال أبوها ثم عمر (وقوله) صلى الله عليه وسلم (عثمان أخي ورفيقي في الجنة) وقوله انه يدخل الجنة بغير حساب (وبعض ذلك ما نواتر من آثارهم وأخبارهم ومسايعهم في الاسلام وقائات الشيعة الافضل علي) رضي الله عنه لقوله تعالى قل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم عني بأنفسنا علياً وان كان صبغة جمع لانه صلى الله عليه وسلم حين المباهلة وهي الدعاء على الظالم من الفريقين خرج ومعه الحسن والحسين وفاطمة وعلي ولا شك ان من كان بمنزلة نفس النبي صلى الله عليه وسلم كان أفضل (وقوله) تعالى قل لأسألكم عليه أجراً الا الموتة في القربى قيل لما نزلت هذه الآية قالوا يا رسول الله من هؤلاء الذين نؤدّهم قال علي وفاطمة وولداهما حسن وحسين ولاشك

لاحوالهم ويتصدى لاقوالهم أصلاً بل ربما تفضى مكالتهم في ذلك والرد عليهم بالتدوين وتحرير الأقاويل الى اغرائهم على ما هم عليه من الابطال بل كلما تعرض للرد عليهم بدليل

أن من وجب محبته بحكم النص كان أفضل وكذا من ثبت نصرته للرسول بالعطف
 في كلام الله على اسم الله وجبريل مع التعبير عنه بصالح المؤمنين لقوله إن الله هو مولاه
 (وجبريل وصالح المؤمنين) وعن ابن عباس أن المراد به علي (وقوله عليه الصلاة
 والسلام من أراد أن ينظر إلى آدم الحديث) في علمه وإلى نوح في تقواه وإلى إبراهيم
 في حلمه وإلى موسى في هيبته وإلى عيسى في عبادته فليتنظر إلى علي بن أبي طالب
 (ولحديث الطير) قال صلى الله عليه وسلم اللهم ائتنى بأحب خلقك إلي يا كل معي من
 هذا الطير فجاءه علي أيا كل معه وأحب عند الله أكثر ثوابا وهو معنى الأفضل (ولأنه
 أزهد وأعلم) وأكثر سخاوة وأسبقهم إسلاما على ما روى أنه بعث النبي صلى الله عليه
 وسلم يوم الاثنين وأسلم على يوم الثلاثاء (وأجيب) بأن المراد بانفسنا نفس النبي صلى
 الله عليه وسلم كما يقال دعوت نفسي إلى كذا ووجوب المودة وثبوت النصرة على
 تقدير تحققه في حق علي فلا اختصاص به وكذا الكمالات الثابتة للذكرين من
 الأنبياء وإن أحب خلقك يحتمل أن يراد أحب الخلق إليك في أن يا كل منه وكونه
 أزهد وأعلم وغير ذلك ممنوع و (بعد التسليم بأن الكلام في الأكرم) أي الأزيد ثوابا
 وكرامة (عند الله) وعموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات لا يدل على
 الأفضلية بمعنى زيادة الثواب عند الله بعد ما ثبت من أفضلية أبي بكر وعمر
 ويخصمان عن قوله أحب خلقك عملا بآبادة أفضليتهما (وأما بعدهم فقد ثبت أن
 فاطمة سيدة نساء العالمين وأن الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة وأن العشرة
 الذين منهمم الأئمة الأربعة وطلحة وزبير وعبد الرحمن) بن عوف (وسعد) بن أبي
 وقاص (وسعيد) بن زيد (وأبو عبيدة) بن الجراح (مبشرون بالجنة ثم الفضل للعلم)
 قال الله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون (والتقوى) قال الله

أحسن أو تحقيق آتقن أو تدقيق آتقن ينقلبون عن عقيدة متعقنة إلى أخرى تشتمل منها
 رائحة آتقن فالأولى كما هم عليه أن تبقى تلك المفاسد خفية مستورة تحت ستار التقية إذ

تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وبهما فضل العترة الطاهرة لا بمحض النسب
 وعدم جعل غير القرشي وان اختص بالعلم كفوا للقرشي لا يدل على أن القرشي
 أفضل لان اعتبار الكفاة في النكاح لغرض تحصيل رضا الاولياء وعدم حقوق
 العار ونحو ذلك مما يتعلق بامر الدنيا والكلام في كثرة الثواب عند الله (والحق
 تعظيم جميع الصحابة) رضوان الله تعالى عليهم أجمعين (والكف عن الطعن
 فيهم سيما المهاجرين والانصار لما ورد في الكتاب والسنة من الثناء عليهم ولقوله)
 عليه الصلاة والسلام (الله في أصحابي) وقوله (لا تسبوا أصحابي) وقوله
 (خير القرون قرني وتوقف على) رضى الله عنه (عن بيعة أبي بكر) رضى الله عنه
 (الخبرة وحزته) بفقد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولما نظروا ظهوره الحق دخل
 فيما دخل فيه الناس (و) توقفه (عن نصرته عثمان) رضى الله عنه (لعدم رضاه)
 حتى قال من وضع السلاح من علماني فهو حروم ذلك فقد سعى الحسنان في دفع
 الغوغاء عنه ولم ينفع وكان ما كان (وعن قبول بيعته لأعظام الحادثة) التي هي
 قتل عثمان (وعن قتال القتل لتسوية) وكثرتهم وقوتهم (أولانه رأى عدم
 مؤاخذه البغاة لما أتلفوا من المال والدم وتوقف جماعة) من الصحابة كسعد بن أبي
 وقاص وسعيد بن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم (عن) نصرته على و (الخروج معه
 الى الحروب كان لاجتهاد) منهم (أول عدم الزام منه لالتزامه في امامته) وإبائه
 وجب عليهم من طاعته (والمصيب في حرب الجمل) وهي حرب مقدم العسكر فيها
 عائشة رضى الله عنها في هودج على جمل أخذ بخطامه كعب (وحرب صفين) وهي
 التي اجتمع فيها الفريقان بصفين قرية (وحرب الخوارج) الذين عدلوا عن الحق الذي
 هو بيعة على رضى الله عنه زعماء منهم انه كفر (على والمخالفون بغاة لا كفر ولا فسقة

هم أعرف بحالهم من أن الأولى إخفاء غيهم وضلالهم ولعلمهم علوا أن عقائدهم لسكاتها
 في الشناعة لبس لها وجه أن يطلع عليها أهل الجماعة والجميع ما ذكرناه جملة هذا

لما لهم من الشبهة) هي تركه القصاص عن قتلة عثمان رضى الله عنه فغاية الامر
أنهم لم أخطوا في الاجتماع وذلك لا يوجب التفسير فضلا عن الكفر (ولهذا نهى
على) رضى الله عنه (عن أهل الشام) خاتمة) فيما يلحق بباب الامامة (قد وردت
أحاديث صحيحة في ظهور امام من ولد فاطمة) علا الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت
ظلما وجورا فذهب العلماء الى أنه امام عادل من ولد فاطمة رضى الله عنها بخلفه الله
تعالى متى شاء وبيعته نصرته لا ينفك فرغت الامامية من الشيعة أنه محمد بن الحسن
العسكري اختفى عن الناس خوفا من الاعداء والاستحالة في طول عمره وأنكر ذلك
سائر الفرق لانه ادعاء أمر مستبعد من غير دلائل عليه ولا أمانة ولا اشارة من النبي
صلى الله عليه وسلم ولان بعثته مع الاختفاء عتبت اذ المقصود من الامام اقامة
الشريعة وحفظ النظام ودفع الجور ونحو ذلك (وفي نزول عيسى) على نبينا
وعليه الصلاة والسلام (وفي خروج الدجال) من أرض بالشرق يقال لها خراسان
(وغير ذلك من الأشراف كدابة الارض وبأجوج وماجوج وطلوع الشمس من
مغربها والخسوفات الثلاثة) خسف بالشرق وخسف بالمغرب وخسف بحزيرة
العرب (وقلة العلم والامانة وكثرة الفسق والحسنة ورياسة الفساق والارذال ويشبه
أن يكون هذا عند) غاية (قرب الساعة) وحين انقراض زمن التكليف أو كاد وما
ذكر من قلة العلم الخ كما حصل في زماننا هذا أعادنا الله من شره (فلا ينال في خيرية آخر
الامة على ما قال صلى الله عليه وسلم مثل أمي مثل المطر لا يدرى أوله خير أم آخره رزقنا
الله خيرا لا آخره والأولى ووفقنا الله ما يحب ويرضى انه خير موفق ومعين والحمد لله
رب العالمين) والصلاة والسلام على محمد خير المرسلين وعلى آله وأصحابه والتابعين
لهم أجمعين والحمد لله أولا وآخرا وعلى نبيه الصلاة والسلام الأتمان باطنا وظاهرا

آخر ما أردنا كتابة الحواشي عليه وتركنا بحث الامامة بحالها غير متعرض لتفصيلها
واجمالها والله يحق الحق ويهدي السبيل وهو حسبي ونعم الوكيل والحمد لله رب
العالمين وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد وآله وصحبه أجمعين آمين

تفسير القرآن
في شرح تكملة الكلام



تفسير القرآن
في شرح تكملة الكلام

لفخر الدين والملة
الشيخ عبد القادر السندجي الكردي ساني
مع حاشية الحاشيات
للشيخ محمد وسيم الكردي ساني

الناشر

المكتبة الفهرية للتراث
الجزيرة للنشر والتوزيع

٩ درب الأتراك خلف الجامع الأزهر الشريف - ت: ٨٤٧-٢٥١٣